

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

SECONDE PARTIE.

I.

Laval. — Typographie E. Jamin, quai d'Avesnières. — 1879.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

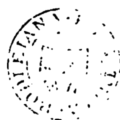
SCOLASTIQUE

PAR B. HAURÉAU

MEMBRE DE L'INSTITUT

SECONDE PARTIE

TOME PREMIER



PARIS

G. PEDONE-LAURIEL, LIBRAIRE

13, rue Soufflot, 13

1880

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

SECONDE PARTIE

CHAPITRE I.

Reprise des études. — Vues générales sur le XIIIe et le XIVe siècle.

M. Barthélemy Saint-Hilaire fait cette juste observation sur le caractère particulier de la philosophie grecque : « La philosophie grecque, dans toute sa « durée, n'a jamais eu auprès d'elle une autorité « ombrageuse et persécutrice, qui prétendît lui imposer « violemment des solutions toutes faites, dont elle ne « devait pas s'écarter. Il n'y a jamais eu, dans son « sein, ces discussions déplorables et parfois homi- « cides où la raison et la foi religieuse ont été aux « prises. Dans la Grèce, la pensée a joui d'une liberté « absolue, parce qu'elle n'a pas connu de livres sacrés, « gardiens du dogme national (1). » De là, noble Grèce,

(1) Préface de la *Métaphysique* d'Aristote, p. 14.

l'incomparable majesté de toutes les œuvres que tu as transmises. Tu n'avais pas de livres sacrés !

Les livres sacrés ont cet avantage qu'ils procurent au commun des âmes beaucoup de sécurité. Mais on ne peut faire que les âmes mieux douées demeurent toujours soumises à l'autorité de ces livres. Tôt ou tard elles manifestent la volonté de s'en affranchir; et, comme, d'autre part, cette volonté ne peut ne pas être contrariée, il leur faut combattre. Quelle série de combats, d'échecs bientôt réparés, de succès bientôt contestés ! Nous reprenons l'histoire de ces luttes « parfois homicides » au point où nous l'avons interrompue.

Après avoir été la plus forte passion de tous les esprits cultivés, la philosophie, qui n'a pu vivre en paix avec l'Église, est généralement délaissée. Qu'elle le soit à jamais ! crie le chœur des évêques. Pénible et funeste étude, dit Gilbert Folioth, évêque de Londres ; plus on s'approche du but qu'elle se propose, plus on s'éloigne de Dieu : *Logica suis relinquatur sudoribus, quæ, quo proficit amplius apud se, eo sibi dantes operam plus a Deo avertit* (1). On connaît la légende de maître Serlon. Ce professeur de grande renommée avait placé toute sa confiance dans les vérités démontrées suivant les principes de la logique; mais, pour ce qui regarde les articles de la foi, son habitude étant d'en parler le moins possible, il donnait à ses ennemis le droit de dire qu'il les ignorait. Une terrible vision l'ayant converti, soudain il a quitté sa chaire et s'est fait moine (1). La légende de Serlon est l'histoire véri-

(1) *Gilberti Folioth expositio in Cant. cantic.*, Cap. I. ; Migne, *Patrologie*, t. CCII. col. 1174.

(2) *Mémoires de l'Académie des Inscript.*, t. XXVIII, 2e partie, p. 243.

table d'une génération tout entière. Au temps de sa jeunesse, elle encombrait les écoles ; Paris pouvait à peine contenir tous les maîtres et tous leurs auditeurs. Maintenant, sous la pression d'une grande terreur, la foule pénitente des auditeurs et des maîtres court tumultueusement vers les cloîtres lointains. Elle ne veut plus ni lire ni disputer, et les lieux qu'elle recherche sont les plus déserts, comme étant les plus propices à la méditation, à la prière.

Est-ce donc le désaveu définitif de la science, et d'un si beau zèle pour les études profanes ne doit-il rester qu'un remords ? On peut le croire ; il y a beaucoup de signes qui paraissent l'annoncer. Mais ce sont, heureusement, des signes trompeurs. On n'aime pas la science pour un temps. Qu'on s'éloigne d'elle par dépit ou par crainte, on reviendra tôt ou tard se remettre sous le joug qu'on croit avoir quitté pour toujours. Les séductions de la science sont irrésistibles.

La passion qu'elle inspire ne peut, dit-on, aboutir qu'à des mécomptes. C'est là certainement un propos calomnieux. Les leçons des philosophes viennent de cesser ; mais ce qui les a fait condamner, ce n'est pas d'avoir été stériles. Non, sans doute, des clercs, des moines à demi barbares, à demi lettrés, n'ont pas lu sans quelque profit ces fragments d'Aristote, de Platon, de Porphyre, qu'ils considèrent maintenant avec tant de méfiance. L'antiquité profane ne leur était pas restée jusqu'alors inconnue. Donat et Priscien leur avaient enseigné la grammaire. Ils avaient appris de Senèque à discourir tristement sur les maux de la vie, et d'Ovide, de Martial, à s'en distraire un peu trop gaiement ; mais, quand déjà tant de siècles s'étaient écoulés depuis l'invasion de la barbarie, voilà tout le

fruit qu'ils avaient retiré de leur commerce avec les auteurs profanes. Avant que la voix puissante et si loin entendue du jeune Pierre Abélard vînt remettre en honneur la philosophie trop longtemps dédaignée, on comptait en France un nombre suffisant de prosateurs diserts, de versificateurs raffinés, et cependant les intelligences étaient encore généralement engourdies. Cette décevante philosophie, qui ne peut savoir, dit-on, ce qu'elle enseigne, elle a seule pourtant la vertu de nous appeler à vivre de la vie de l'esprit.

N'a-t-on pas alors à lui reprocher d'être ennemie de notre repos ? Il est vrai qu'ayant reçu le premier rayon de cette vivifiante lumière, les intelligences se sont à l'instant éveillées, et que le sentiment du réveil est, pour la paresse, une angoisse. La science exige, en effet, du travail. Mais l'obligation du travail est une loi de la nature ; il n'y a que la paresse pour le contester. Elle le conteste en disant qu'il suffit de croire, et que la croyance est un don obtenu sans effort, sans mérite, un don purement gratuit. Cependant, comme l'a très bien remarqué le sage Aristote, le plus impérieux de nos désirs est encore celui de connaître. Il n'est donc pas vrai que Dieu commande de croire à la condition d'ignorer.

Vers la fin du XII[e] siècle, les écoles étant presque désertes, on signale une reprise soudaine des études abandonnées. De là de vives inquiétudes dans le parti des conservateurs, qui n'avait pas eu le temps de recueillir tous les profits de sa victoire. Elles seront plus vives encore, et à bon droit, quand sera mieux connu, mieux compris, le langage, plus ou moins secret ou déguisé, de ces nouveaux philosophes. On

recommencera donc les enquêtes, les poursuites et d'autres arrêts seront rendus. Ce serait trop peu dire de ces arrêts que de les appeler sévères ; ils seront cruels, ils seront d'une cruauté jusqu'alors inouïe. Mais tout l'effroi qu'ils pourront inspirer ne saura prévaloir contre la force des choses. Les bûchers éteints, on regrettera bientôt de les avoir allumés, et, après cette nouvelle disgrâce, la philosophie retrouvera des clients encore plus nombreux que ceux d'autrefois ; elle aura reconquis, pour ne plus le perdre, l'empire des esprits.

C'est là ce qui s'accomplit dans la période dont nous allons écrire l'histoire. Elle comprend deux siècles, dont le plus grand fut le premier.

Cette loi de la nature que suit la raison lorsqu'elle essaie de pénétrer le mystère des choses, n'exerce pas toujours la même action sur l'intelligence humaine ; ce désir de tout sonder, de tout connaître, même ce qui ne doit jamais être connu, n'est pas toujours également vif et dominant. Il y a des races qui l'éprouvent moins que d'autres, et, dans la vie des races qui semblent les plus ingénieuses, il y a des temps où prévaut une sceptique indolence, où le besoin qui se fait le plus sentir est celui de vivre en paix, de rester en place, tandis qu'en d'autres temps les esprits, travaillés par un besoin contraire, ne sont impatients que de savoir, d'agir, d'innover. Le XIIIe siècle est à bon droit compté parmi les siècles novateurs. Il vient de commencer et déjà se manifestent les mêmes tendances dans la société religieuse et dans la société civile. Il faut que partout l'on se meuve, et que partout on s'emploie soit à détruire, soit à fonder quelque chose ; ce qui semble intolérable, c'est le repos.

En France, en Italie, en Allemagne, dans la Bretagne insulaire, tous les rois, tous les princes, tous les chefs des familles prépondérantes ont le glaive en main et se livrent de meurtriers combats, à la suite desquels l'ordre politique se transforme et les nationalités se constituent. Est-ce le simple jeu des ambitions rivales qui produit un si grand tumulte ? Les ambitieux sont de tous les temps ; pour qu'il leur soit donné de changer le monde, il faut que le monde aspire après le changement. Au milieu de ces luttes affreuses, des trèves sont conclues, des arrangements particuliers désarment les princes ; mais alors ce sont les soldats qui se tournent contre leurs chefs ; sur tous les points de l'ancien empire d'Occident on voit apparaître des bandes formidables, qui, sous les noms et les drapeaux les plus divers, menacent tous les établissements de l'ancienne société, et ruinent ceux qu'elles rencontrent sur leur passage avec une fureur que rien ne semble pouvoir satisfaire. Des prophètes assurent que la fin des temps est venue ; quelques hommes plus calmes et plus sages croient qu'il est utile d'offrir un aliment à cette activité délirante, et, par leurs conseils, les papes et les rois font prêcher des croisades. Aussitôt l'Europe se précipite sur l'Asie. « Les croisades, » a dit une femme peu romanesque, à l'ordinaire très-sensée, mais qui savait mal l'histoire, « les croisades me paraissent aussi « extravagantes que le roman d'Amadis, et cette pas- « sion pour recouvrer les lieux saints la plus plate « entreprise qui pût jamais passer par la tête (1). » Ces croisades, quand on les juge sans avoir égard aux circonstances, doivent, en effet, paraître aussi folles qu'elles ont été désastreuses ; mais, puisqu'il fallait un

(1) *Lettres de Mme Du Deffand* ; édit. Lescure, t. II, p. 122.

champ de combat à des masses avides de combattre, puisqu'il leur fallait des villes à piller, à dévaster, ne fut-il pas prudent de les envoyer aux plaines de l'Asie, de l'Afrique, assignées pour théâtre à leur démence ravageuse et sanguinaire ?

Eh bien ! c'est durant cette crise sociale, durant ces guerres civiles, étrangères, que se produisent les plus grands artistes, les plus grands docteurs du moyen-âge. Partout s'élèvent de gigantesques cathédrales, construites selon les règles d'un art nouveau. Les écoliers affluent de toutes parts, en si grand nombre, aux lieux où se distribue la science, que les écoles deviennent des villes. On voit fonder presque dans le même temps, après l'université de Paris, celles d'Orléans, de Bourges, de Toulouse, de Montpellier. Les papes, les rois les protègent, les dotent de privilèges, de revenus considérables. Contre l'université de Paris, la plus glorieuse de toutes, de nouveaux ordres religieux, plus lettrés que les anciens, s'efforcent d'organiser une redoutable concurrence. Mais, si de là viennent de fâcheuses querelles, le bon effet de cette rivalité sera de stimuler le zèle des maîtres et de leurs élèves. La Sorbonne est instituée et bientôt sont ouverts d'autres colléges semblables, asiles offerts aux pauvres écoliers par la charité des riches prélats.

Fière de présider à la distribution de la science, l'Église se laisse volontiers persuader qu'elle n'a plus à la redouter. Enfin elle a trouvé, dit-elle, le moyen d'accorder la raison et la foi. A la foi de commander, à la raison d'obéir. Cela convenu, l'entente devient facile ; tout subalterne est-il nécessairement un insoumis ? Les mystiques ont eu le tort de contester à la raison qu'elle soit propre à rendre des services ; on

déclare, on proclame que les mystiques se sont trompés, que la raison peut très utilement servir la foi, et, cette déclaration faite, on se persuade que la raison et la foi sont décidément réconciliées. C'est une illusion ; on ne peut faire la paix entre la raison et la foi qu'en attribuant à chacune d'elles un domaine particulier, fermé par d'infranchissables barrières. Mais, à la faveur de cette illusion, la raison voit, du moins, reconnaître quelques-uns de ses droits. L'Église encourage l'étude ; l'école rend à l'Église de très humbles hommages. Les papes applaudissent, et chaque jour la liberté gagne du terrain.

Comme on l'a remarqué, la philosophie fut, au XIIIe siècle, la science qui remplit le rôle principal parmi les autres sciences d'origine profane. C'est une juste remarque, qui sera confirmée par beaucoup de preuves. Voici donc le caractère particulier du XIIIe siècle en ce qui regarde la direction des études et l'éducation des esprits : il est philosophe, il est même, à proprement parler, idéologue ; sa méthode inquisitive est la spéculation, sa méthode démonstrative est l'argumentation, et dans l'usage qu'il a fait de l'une et de l'autre il n'a pas encore été surpassé. C'est pourquoi l'ère vraiment glorieuse de l'enseignement scolastique commence et finit avec le XIIIe siècle.

Quoique la philosophie soit, dans l'ordre logique, la première des sciences morales, elle aurait pu n'être pas cultivée la première après les temps de barbarie. Mais comme elle eut cet avantage, il lui fut ainsi donné de contribuer à la restauration postérieure des autres sciences et de leur imposer ses méthodes avec ses principes ; ce qui suffit pour les maintenir sous son autorité quand elle ne fut plus

elle-même l'objet de si fervents hommages. C'est ce qu'on vit au XIVe siècle. Le XIVe siècle, qui s'ouvre par les débats de Philippe-le-Bel et de Boniface VIII, n'a pas le goût des inductions métaphysiques ; il a celui des déductions pratiques ; les sciences qu'il préfère étudier sont la physique, qui commence à devenir expérimentale, la morale, la politique, le droit canonique et le droit civil. Il est encore un grand siècle, puisqu'il doit faire, avec beaucoup de ruines, beaucoup de constructions nouvelles ; cependant il occupera, dans cette histoire, la moindre place, n'ayant pas été fécond en philosophes remuants et renommés. Nous ne disons pas qu'il ait tout à fait négligé la philosophie. C'est une injure qui ne peut lui venir de nous. Bien au contraire, nous professons une vive estime pour sa philsophie nullement téméraire, nullement bruyante, très circonspecte et très sensée. Mais les foules ne se forment pas autour des sages. C'est pourquoi Guillaume d'Ockam eut moins de disciples que Duns Scot.

Nous abrégeons ce discours préliminaire, avec le désir de commencer au plus tôt le récit des grandes luttes dont l'école fut le théâtre durant ces deux siècles si différents l'un de l'autre. Nous ne pouvons toutefois entrer en matière sans faire d'abord connaître comment eut lieu la restauration de ces études profanes, que nous avons précédemment laissées en pleine décadence et dans un complet discrédit.

La première impulsion vers ces études avait été donnée par quelques livres d'Aristote, traduits et commentés par le latin Boëce. La seconde le fut par d'autres livres du même philosophe, commentés par les Grecs d'Alexandrie et leurs disciples juifs ou musulmans.

Assurément nous ne sommes pas de ceux auxquels il plaît d'amoindrir les grands évènements en leur assignant les plus petites causes. Oui, toutes les manifestations de l'intelligence humaine se succèdent dans un ordre qu'on peut appeler, au gré des systèmes, fatal ou divin. Si l'on n'a pas une notion assez claire de cet ordre pour prévoir sûrement les choses qui doivent être, on se persuade et l'on démontre qu'il existe en constatant le régulier enchaînement des choses qui ont été. Le cas fortuit joue, sur la scène de ce monde, un rôle vraiment secondaire. Attribuer au cas fortuit toutes les révolutions imprévues, c'est donc imputer à la cause accidentelle ce qui vient de la cause nécessitante. La cause nécessitante est le fait du dedans, qui se produit, au cours des temps, selon la loi qui régit nos destinées; la cause accidentelle est le fait du dehors par qui cette loi se révèle. Ainsi nous croyons fermement que, malgré tous les anathèmes de l'Église contre la philosophie et les philosophes, la raison, dont le propre est de raisonner, aurait toujours fini par faire prévaloir ses droits méconnus; mais il nous est, d'autre part, clairement prouvé que la lecture de la *Physique,* de la *Métaphysique*, du *Traité de l'âme* et des commentaires joints à ces livres par quelques théologiens musulmans fut, vers la fin du XIIe siècle, la raison contingente de cette révolte nécessaire, dont l'éclat aurait pu tarder et résulter d'un autre accident.

CHAPITRE II

Philosophie des Arabes et des Juifs.

Les Arabes étaient alors très supérieurs aux Latins dans toutes les sciences qu'on appelle justement libérales. Moins barbares à l'origine que les hommes du nord, ils s'étaient plus facilement et plus tôt civilisés au contact des populations par eux vaincues. Un de leurs anciens califes, Omar Ibn al-Khattab, a bien, il est vrai, quelques traits de ressemblance avec notre Clovis. On rapporte que les Arabes, ayant conquis la Perse, trouvèrent dans ce beau pays un grand nombre de livres, et que le chef de l'expédition ayant fait demander au calife Omar s'il convenait de les distribuer, comme le reste du butin, aux vrais croyants, celui-ci répondit : « Non, jette à l'eau tous ces livres. S'ils « renferment ce qui peut guider vers la vérité, nous « avons reçu de Dieu, pour nous y conduire, un guide « bien meilleur. S'ils renferment des tromperies, nous « en serons heureusement débarrassés (1). » Mais plus tard, quand, après avoir soumis tant de peuples, ces nomades devinrent sédentaires, ils montrèrent une égale aptitude pour les lettres, les sciences et les arts.

(1) *Prolégomènes* d'Ibn-Khaldoun, dans les *Notices et extr. des Man.*, t. XXI, prem. part., p. 125.

L'étude de la philosophie commença chez les Arabes vers l'époque où la dynastie des Ommiades fut remplacée par celle des Abacides. Les Abacides avaient fait un long séjour dans le Khorasan, au milieu de populations dont les mœurs étaient douces et l'esprit cultivé. Ils revinrent dans leur pays avec le dessein des réformes qui, dans la suite, furent entreprises par Abou Djafer el-Mansour. Appelés par ce calife dans les écoles récemment ouvertes, ces maîtres futurs de l'Europe chrétienne firent, dit-on, leur premier apprentissage sous la discipline de quelques juifs et même de quelques païens, venus de Syrie, qui leur transmirent d'abord des notions assez étendues sur l'arithmétique, l'astronomie, la physique et la médecine des Grecs. Ils furent ainsi conduits des sciences physiques aux sciences morales. Comme on peut le supposer, Galien, qui parle souvent de Platon et d'Aristote, dut leur inspirer le désir de mieux connaître ces philosophes de si grand renom. La plupart des ouvrages d'Aristote, dont on avait depuis longtemps un texte syriaque, furent alors traduits du syriaque en arabe. Les premières de ces versions arabes sont attribuées à un certain Jean Ibn-al-Batrik, contemporain du calife Al-Mamoun (1) qui régna de l'année 813 à l'année 833. Il s'établit ensuite à Bagdad, en d'autres villes, des collèges d'interprètes. Au temps d'Al-Motawakkel, Honaïn ben-Ishak, que nous appelons Johannitius, médecin nestorien de Bagdad, son fils Ishak ben-Honaïn, et son neveu, Hobeish el-Asam, traduisirent en arabe les principaux ouvrages d'Aristote, de Thémiste, de Porphyre, d'Ammonius, d'Alexandre d'Aphrodisias,

(1) E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros*, p. 57.

et, dit-on, outre quelques dialogues de Platon, les petits traités de Proclus (1).

Les Syriens d'Édesse et les Arabes de Bagdad étaient donc, au VIIIe, au IXe siècle de notre ère, avec les Scots d'Hibernie, les derniers représentants, les derniers conservateurs de la philosophie hellénique. Très excité chez les Arabes par les encouragements des califes, le goût des études gagna rapidement l'Afrique et l'Espagne. Nous voyons en Espagne, au Xe siècle, le calife Hakem II s'employer de tous ses efforts, et avec le plus grand succès, à faire venir de l'Orient des livres, des maîtres, et à créer des écoles. « Son palais, dit M. Renan, devint un atelier, où l'on « ne rencontrait que copistes, relieurs, enlumineurs. « Le catalogue de sa bibliothèque formait quarante « volumes, et encore n'y trouvait-on que le titre et « la description sommaire du livre. Quelques écrivains « racontent que le nombre des volumes montait jus- « qu'à quatre cent mille, et que, pour les transporter « d'un local à un autre, il ne fallait pas moins de six « mois (2). » Le récit de ces écrivains n'est pas assurément digne de toute confiance ; ils doivent ajouter beaucoup à la vérité : on peut néanmoins admettre qu'aucun des livres alors connus ne manquait dans la bibliothèque du calife Hakem II. Ajoutons que les principaux de la nation suivirent son exemple. Ces magnifiques seigneurs faisant partout rechercher les beaux livres, l'Andalousie fut le bazar où, de toutes les régions du monde, les marchands juifs, arabes,

(1) Brucker, *Hist. crit. phil.*, T. III. — Amable Jourdain, *Recherches critiq.*, p. 78 et suiv. — Munk, *Dictionn. des Sciences philos.*, au mot *Arabes*. — Ern. Renan, *De philos. perip. apud Syros*, p. 58. — Ch. Jourdain, *Philos. de saint Thomas*, t. I., p. 22.

(2) Ern. Renan, *Averroès*, p. 3.

vinrent apporter et vendre à grand prix les monuments, les débris conservés de la littérature, de la philosophie profanes. Dans les académies de Cordoue, de Séville, de Grenade, de Tolède, de Valence, de Jaën, de Malaga, de Murcie, une nombreuse jeunesse entourait d'habiles interprètes de ces textes savants.

Nous dirons plus loin comment la *Physique*, la *Métaphysique* et tant d'autres livres d'Aristote passèrent de leurs mains aux mains de nos docteurs. Nous avons présentement à faire connaître les opinions diverses que professèrent, dans leurs écoles d'Orient et d'Occident, les plus célèbres de ces interprètes, de ces amplificateurs arabes et juifs. Nos régents de Paris ayant reçu par leur entremise des textes peu fidèles et commentés avec la plus grande liberté, l'influence de ces libres commentaires n'a pu manquer d'être considérable sur des esprits naïvement avides de toute science. On ne conteste pas, assurément, que les ouvrages authentiques d'Aristote soient composés avec beaucoup de méthode ; on se permet néanmoins de faire remarquer qu'il n'est pas toujours facile de le comprendre. Sa phrase est courte, simple, sans images, sans vains ornements ; mais il s'exprime sur les questions graves, sur ce qu'on appelle le fond des choses, avec une prudence vraiment trop discrète. C'est pourquoi l'on a mis à son compte, dès les temps anciens, les systèmes les plus différents. Ce manque d'accord ayant toujours existé, même parmi les plus respectueux disciples d'Aristote, nos docteurs du moyen-âge n'ont fait que continuer de vieilles disputes. Ainsi, l'on jugerait très mal saint Thomas et Duns Scot, on les croirait plus inventifs ou plus téméraires qu'ils ne l'ont été, si l'on ignorait comment Avicenne, Algazel, Aver-

roès leur ont exposé la doctrine d'Aristote sur les points capitaux de la philosophie. C'est donc pour nous une obligation de dire d'abord quels furent les sentiments communs ou particuliers de ces chefs d'école, pour indiquer déjà quelle part d'honneur ou de responsabilité leur appartient dans les thèses différentes qui doivent renouveler de si vifs débats.

Les Arabes nous désignent comme un de leurs plus anciens philosophes Abou-Jousouf Jaacoub ben-Ishâk Al-Kendi, contemporain du calife Al-Mansmoun. Ce laborieux écrivain avait composé deux cents volumes, ou plutôt deux cents traités sur un nombre à peu près égal de questions philosophiques. Le catalogue de ces nombreux écrits est dans la *Bibliothèque arabique-espagnole* de Casiri. On y rencontre divers commentaires sur Aristote, et c'est principalement à ces commentaires qu'il dut sa grande renommée. Cependant ils étaient beaucoup moins lus dans les écoles d'Espagne, à la fin du XIIe siècle, qu'ils ne l'avaient été, dans le IXe, à l'école de Bagdad. Ils ne furent donc pas traduits en latin à l'usage de nos docteurs. Nos docteurs ne connurent, sous le nom d'Al-Kendi, que des traités originaux sur les facultés de l'entendement, la raison, le sommeil et le rêve et sur diverses questions d'arithmétique et d'astronomie. Mais, disons-le déjà, ce furent les imprudents qui citèrent ces traités sans faire aucune réserve. Les cauteleux ne tardèrent pas à les dénoncer comme farcis des plus dangereuses maximes. Voici l'opinion de ceux-ci, très nettement exprimée dans un petit livre du XIIIe siècle, qui a pour titre *Tractatus de erroribus philosophorum*. Tout le dixième chapitre de ce livre concerne Al-Kendi. C'est un savant homme, très digne d'estime, mais qu'il faut

lire avec méfiance, car il s'est bien souvent trompé. « Il y a, dit l'auteur du petit livre, beaucoup d'erreurs « dans le traité d'Al-Kendi qui est intitulé *Théorie des* « *arts magiques*. Il se trompe lorsqu'il émet sans con- « tradiction cette doctrine, que les événements terres- « tres dépendent de la situation des astres... Il se « trompe encore en croyant que les effets de toutes « les causes qui sont en ce monde s'étendent à tous « les individus ; il s'ensuivrait, en effet, que toute « cause, et même toute cause créée, aurait un pouvoir « infini, et que le pouvoir de chaque cause s'étendrait « à tous ses effets... Une autre de ses erreurs consiste « à prétendre qu'il suffit de bien connaître une des « choses qui subsistent en ce monde, pour avoir une « claire notion de ce monde tout entier ; c'est ce qu'il « dit dans son chapitre sur les rayons des étoiles, as- « surant que la connaissance parfaite d'un seul indi- « vidu de ce monde nous offre, comme dans un mi- « roir, toute la représentation de l'harmonie cé- « leste.... Enfin, il se trompe en ce qui regarde les « attributs divins, disant qu'on les donne abusivement « à Dieu, et que ces noms de créateur, de premier « principe, de Dieu des dieux ne conviennent pas au « Dieu inconnu. En effet, à son avis, toutes ces perfec- « tions qui se disent de Dieu ne font aucunement « connaître ce qu'il est en vérité (1).» Ce n'est là qu'un

(1) « Alhundus, in libro de *Theorica artium magicarum,* multos errores protulit. Erravit enim quia simpliciter et sine contradictione asseruit futura pendere ex conditione supercœlestium corporum... Ulterius erravit quia credidit effectum omnium causarum mundalium pertingere ad quodlibet individuum ; ex quo sequitur omnem causam etiam creatam quodammodo infinitam habere virtutem, ex quo virtus cujuslibet causæ ad omnem effectum attingit... Ulterius incidit in alium errorem, quod, qualibet re hujus mundi plene cognita, plene totius mundi haberetur notitia ; et hoc est quod ait in capitulo de radiis stellarum, quod unius individui hujus mundi con-

extrait de l'acte d'accusation dressé par nos orthodoxes contre le philosophe Al-Kendi ; mais cet extrait peut nous suffire, puisqu'il nous apprend dans quel esprit le premier-né des philosophes arabes avait commenté les livres d'Aristote. Des conclusions que l'on vient de nous dénoncer comme autant d'erreurs, une seule, la dernière, peut être à bon droit considérée comme péripatéticienne. Dès le VIII[e] siècle de l'ère chrétienne, Wâcil-ibn-Ata, l'illustre chef de la secte des Motazales, ou dissidents, avait ainsi prétendu que l'essence divine ne saurait être proprement qualifiée ; que Dieu, n'étant le sujet d'aucun accident, n'a pas d'attributs positifs et réels (1). On peut donc croire que les Motazales avaient convaincu sur ce point de doctrine le sage et savant Al-Kendi. Il n'est pas toutefois impossible qu'il ait tiré des écrits d'Aristote cette juste critique des attributs divins. Quoi qu'il en soit, ses autres opinions sont toutes imputables à la gnose alexandrine ; Aristote n'y est pour rien. En rapprochant et mêlant ces thèses d'origine diverse, Al-Kendi se proposait peut-être de concilier la religion et la philosophie. Si ce fut son dessein, il y échoua. Repoussé par les théologiens rigides, il eut, du moins, l'honneur de fonder une école de philosophes ; mais cette école n'eut pas une doctrine bien réglée. On y avait pour loi de raisonner comme Aristote, et l'on y rêvait comme Platon. L'influence d'Al-Kendi et de ses

ditio plene cognita tanquam per speculum cœlestis harmoniæ conditionem totam repræsentat... Ulterius erravit circa divina attributa, credens talia Deo competere abusive, nolens Deum incognitum dici creatorem et principium primum et dominum deorum ; voluit enim quod perfectiones de Deo dictæ nihil dicunt positive de Deo. » *Tractatus de erroribus philosophorum* ; Man. lat. de la Biblioth. nat., num. 16,195.

(1) Munk, note sur le ch. LXXI de la prem. partie du *Guide des égarés* ; t. I, p. 337.

disciples fut chez nous, au XIII[e] siècle, évidemment fâcheuse. En effet, parmi les erreurs qui lui sont attribuées, et qui sont de vraies erreurs selon la saine philosophie et selon la saine religion, quelques-unes ont été reproduites, dans nos écoles même, par des théologiens de grande renommée. L'imprudence fut, au moyen-âge, souvent censurée ; on constate néanmoins que les maîtres les plus applaudis n'ont pas toujours été les plus prudents.

Les travaux d'Al-Kendi sur la philosophie d'Aristote furent continués par Hassan ben-Sawâr, dont les écrits sont rarement cités, s'ils le sont quelquefois, par nos docteurs du XIII[e] siècle. Ils citent souvent, au contraire, avec le plus grand respect, Abou-Naçr Mohamed ben-Mohamed ben-Tarkhan Al-Farabi, ainsi nommé du lieu de sa naissance, la ville de Farab, en Mawaralnahar. Après avoir étudié la doctrine d'Aristote à l'école de Bagdad, Al-Farabi se rendit à celle d'Harran. Il enseigna plus tard à Damas, où il mourut l'an 950 de notre ère. Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et Vincent de Beauvais se sont beaucoup servi des commentaires d'Al-Farabi sur la *Logique* d'Aristote. Ils avaient encore entre les mains divers ouvrages de ce philosophe plus librement composés : une sorte d'encyclopédie, appelée en arabe *I'huçâ-al-'Oloum*, en latin *De scientiis*, et un traité *De intellectu et intellecto*. La logique avait été l'objet principal des études d'Al-Farabi, et, comme logicien, il ouvrit à nos docteurs scolastiques des voies qu'Abélard n'avait pas soupçonnées. Si, d'ailleurs, les critiques du XIII[e] siècle ne lui reprochent pas un grand nombre d'erreurs, c'est qu'ils l'ont imparfaitement connu. Au XII[e] siècle, on avait ignoré que Porphyre dût être compté parmi les

complices de Proclus; de même, au XIIIe, on était loin de supposer qu'Al-Farabi passait, chez les Arabes, pour le précurseur d'Averroès. Il est vrai que, sur un point important, le maître et le disciple ne s'accordent guère. Al-Farabi n'a certes pas admis l'unité substantielle des âmes, après avoir judicieusement remarqué, bien avant Pomponace, que, suivant les principes de l'école péripatéticienne, on ne prouve pas même que les âmes subsistent séparées des corps.

Après Al-Farabi se place Avicenne, qu'il faut nommer Abou-Ali-Al-Hocëin-Ibn-Sina, né, en l'année 980, à Afchénah, bourg aux portes de Chyraz. Il étudia d'abord la philosophie à Bokhara, sous Abu-Abdallah, et fut ensuite envoyé par son père à Bagdad. Il eut bientôt acquis la renommée d'un sage, d'un homme versé dans toutes les sciences, et, comme il était d'ailleurs d'une famille honorée de l'estime du peuple et du prince, il allait être appelé à remplir les principales charges de l'état, quand la disgrâce des Samanides, ses protecteurs, le contraignit à chercher un asile près du roi de Kharizm. Ici commence, pour le jeune Ibn-Sina, l'existence la plus tourmentée. Il erre de ville en ville, et, partout où la fortune porte ses pas, il est appelé dans les palais et recherché par les princes, ou poursuivi comme criminel et jeté dans les prisons. Nous ne pouvons raconter ici toutes ses aventures, qu'on pourrait croire empruntées à quelques-unes des mille fables recueillies par Galland. Il est, du moins, certain que, durant le cours de cette vie si féconde en incidents variés, Avicenne employa ses loisirs aux travaux qu'on appelle à bon droit les travaux de l'esprit, s'appliquant à la fois à toutes les sciences et composant de nombreux et volumineux

ouvrages qui ont joui longtemps d'un immense crédit.

On avait en France, dès la fin du XII[e] siècle, à peu près toutes les œuvres médicales et philosophiques d'Avicenne qui furent éditées à Venise, vers la fin du XV[e], par quelques chanoines réguliers de Saint-Augustin, sous ce titre : *Avicennæ, peripatetici philosophi ac medicorum facile principis, Opera in lucem redacta,* Venise, 1495, in-fol. Leur succès fut si grand dans nos écoles, que Brucker a pu dire sans exagération : *Usque ad renatas litteras non inter Arabes modo, verum etiam inter christianos, dominatus est Avicenna, tantum non solus* (1). Nous devons donc rechercher dans quel esprit Avicenne avait soit commenté, soit abrégé les livres d'Aristote. Quand nous l'aurons appris, nous pourrons apprécier ce que lui doivent plusieurs de nos éminents scolastiques.

En logique, Avicenne suit Al-Farabi ; il ne prétend rien ajouter à l'*Organon* et se contente d'en reproduire toutes les définitions. En physique, il est un peu plus novateur, et voici les hérésies que lui reproche l'auteur déjà cité du *Tractatus de erroribus philosophorum :* « Avicenne, dit-il, s'est trompé ou » paraît s'être trompé, lorsque, dans le troisième » traité de sa *Métaphysique,* au chapitre qui concerne » la division de la substance corporelle, il n'attribue » qu'une forme au composé, soutenant que rien du » dehors ne vient spécifier la forme du genre ; d'où il » suit que la forme de l'espèce n'est pas quelque » essence autre que l'essence de la forme du genre. » Il s'est, de plus, trompé en supposant l'éternité du » mouvement... Une autre de ses erreurs a été de pré-

(1) *Histor. crit. phil.,* t. III, p. 88.

» tendre que rien de muable ne peut procéder immé-
» diatement d'un Dieu immuable... Une autre a été
» d'admettre l'éternité du temps... Il a faussement
» encore exposé comment les choses sont émanées du
» premier principe; car non-seulement il a dit que
» cette émanation ne s'est pas faite dans le temps, il a
» dit encore que toute chose immédiatement émanée
» du premier principe est numériquement une, comme
» l'intelligence première (1). » Ainsi l'une des erreurs d'Avicenne est, dit-on, de n'avoir pas admis la pluralité des formes. Ce grief nous apprend à quelle école appartient l'auteur du réquisitoire. Tous les nominalistes répéteront, après Aristote, après Avicenne, que la forme substantielle mérite seule le nom d'essence, et rejetteront d'une seule voix la thèse réaliste, qui consiste à supposer, dans la nature, autant d'essences et de formes que l'esprit conçoit de genres, d'espèces et de modalités prédicamentales. Passons donc rapidement sur le premier chef d'accusation. Les autres sont plus graves.

Pour ce qui regarde le second, il semble dès l'abord ne pas concerner moins Aristote qu'Avicenne. La con-

(1) Avicenna erravit, vel errasse videtur, ponens unam formam in composito, ut patet ex tertio tractatu *Metaphysicæ* suæ, capitulo de divisione substantiæ corporeæ, ubi vult quod forma generis non specificetur per aliquid extrinsecum; per quod invenitur quod forma speciei non sit aliqua essentia præter essentiam formæ generis. Ulterius erravit in ponendo æternitatem motus: posuit enim motum æternum esse, unde ait in nono *Metaphysicæ* suæ, capitulo de proprietate activa primi principii..., motum non fieri postquam non fuit, nisi per aliquid quod erat, et in quod erat non cœpit fieri nisi per motum contingentem illum alium motum... Ulterius voluit quod a Deo invariabili nihil variabile immediate progredi poterat... Ulterius erravit quia posuit æternitatem temporis.... Ulterius erravit de exitu rerum a primo principio; nam non solum posuit producta a primo processisse ab eo ab æterno, sed etiam voluit quod a primo non procedit immediate nisi unum numero, ut intelligentia prima... *Tractatus de erroribus philos.*; n° 16,195 de la Biblioth. nation.

tinuité, l'éternité du mouvement, c'est, en effet, un des principes de la physique péripatéticienne. Mais ce n'est pas ce principe qui révolte le plus notre censeur orthodoxe ; c'est toute la série des conséquences qu'on en tire. Al-Farabi et plus tard Avicenne, séduits, égarés par les chimères de Jamblique, de Proclus, ont très-librement discouru sur les données de la *Physique* ; dans les explications qu'il fournit touchant la génération des choses, Avicenne met beaucoup du sien au compte d'Aristote. C'est une remarque déjà faite par Averroès (1) ; et elle est fondée, bien qu'Averroès n'ait pas le droit de reprocher aux autres ce défaut de fidélité. La thèse d'Avicenne est donc que l'éternel, l'immuable, ne peut immédiatement produire ce qui s'altère sans cesse, ce qui naît pour mourir, et, afin d'expliquer comment de tels effets dérivent néanmoins d'une telle cause, il suppose des sphères en nombre infini, qui, procédant les unes des autres, vont du premier moteur immobile au plus infime des êtres animés. Le premier moteur communique le mouvement à son propre tourbillon ; celui-ci meut le tourbillon inférieur, lequel en meut un autre, et ainsi de suite, de telle sorte que l'effet instantané de ces impulsions successives a toujours été la création d'une sphère nouvelle. Mais, comme l'impulsion donnée par le premier moteur a beaucoup perdu de son énergie lorsque les dernières sphères sortent du néant, les individus qui les habitent ne possèdent plus la vie au même degré que les substances des sphères supérieures ; c'est pour cela qu'ils s'altèrent si vite, tandis que les premiers-nés du suprême moteur sont éternels comme

(1) Munk, *Mél. de phil. juive*, p. 360.

lui. On voit que tout cet échafaudage cosmogonique a pour assises une thèse alexandrine, la thèse de l'émanation. Elle sera plus d'une fois reproduite dans le XIIIe siècle, sous le nom d'Aristote.

Voici maintenant ce qu'il y a de plus original dans la métaphysique d'Avicenne. Au livre III du *Traité de l'âme* (1), Aristote distingue, en des termes qui ne sont pas d'une clarté suffisante, ces deux modes différents de l'intelligence, le mode actif et le mode passif. L'obscurité de ce passage a fort agité l'esprit des commentateurs. Aristote s'étant servi de ces mots « l'intelligence séparée,» c'est-à-dire, comme il semble, séparée du monde, séparée des corps, pour qualifier le principe actif par excellence, la plupart des commentateurs grecs ou arabes ont ensuite recherché l'essence même de ce principe externe, qui, pénétrant soit par infusion, soit par irradiation, dans l'entendement passif, l'entendement humain, l'éveille, le vivifie, le fait agir, ou, comme on dit, l'actualise. Les uns ont défini ce principe Dieu lui-même. Les autres l'ont défini l'âme universelle, émanée de Dieu, l'âme du monde, subsistant hors du monde. Cette dernière définition, à laquelle Averroès doit donner les développements que nous ferons connaître, se retrouve en germe chez Avicenne ; mais Avicenne, hâtons-nous de le dire, reste bien en arrière des fictions averroïstes. Il se contente, en effet, de soutenir que l'intellect est, en acte final, une substance pure de tout mélange, une forme substantiellement assistante, qui meut et détermine la matière sans recevoir d'elle aucune détermination. Cela peut être assurément considéré comme portant quelque atteinte à la notion de la personnalité

(1) Chap. v.

humaine ; il demeure toutefois établi, dans ce système, que chaque individu possède un intellect qui n'est pas celui d'un autre individu et n'est pas davantage l'intellect commun. Ce n'est là ni le texte, ni l'esprit d'Aristote ; c'est une paraphrase du *Traité de l'âme* faite par un lointain disciple de Zoroastre. Cependant, que l'on y prenne garde, de même que, dans sa physique, Avicenne a protesté contre la thèse des natures universelles, de même, dans sa métaphysique, il repousse la thèse de l'âme commune. Voilà des réserves péripatéticiennes. Mais est-ce bien là toute la métaphysique d'Avicenne ? Interrogeons encore notre censeur anonyme : *Ulterius erravit* (*Avicenna*) *quod ex hoc processit in errorem ut diceret animas cœlestes produci ab intelligentiis, sive ab angelis, et unam intelligentiam produci ab alia... Ulterius animas nostras posuit esse productas ab ultima intelligentia, a qua dependet gubernatio animarum nostrarum et per consequens beatitudo nostra.... Ulterius erravit, volens intelligentiis non posse* (*esse*) *aliquid mali, contradicente Scriptura quod in angelis suis reperit pravitatem... Ulterius erravit circa cognitionem divinam, volens eam non posse cognoscere singularia in propria forma, ut patet ex quarto Metaphysicæ suæ, capitulo ultimo. Ulterius erravit circa divina attributa, volens quod scientia Dei et aliæ perfectiones ejus non dicunt aliquid positive in ipso, sed solum dicta sunt per remotionem, quod est contra viam sanctorum...* Pour être, selon nos orthodoxes, des erreurs théologiques, toutes ces assertions ne sont pas des erreurs philosophiques. Quoi qu'il en soit, le désaccord qui vient d'être signalé, sur des points importants, entre la doctrine de l'Église et la méta-

physique d'Avicenne, jettera plus d'une fois nos docteurs scolastiques en de grandes perplexités. A bon droit, en effet, Albert-le-Grand et saint Thomas faisaient grand état de son autorité, le trouvant à l'ordinaire un judicieux et sincère interprète. C'était bien le juger. Il n'y a pas un théologien arabe ou juif qui n'ait produit, sous le nom d'Aristote, quelque opinion très-peu conforme à la doctrine de ce philosophe, et celui qui paraît avoir le moins souvent commis ce péché, c'est Avicenne. Un de ses plus durs censeurs, Algazel, l'a lui-même reconnu : « Avicenne fut, dit-il, « un payen, un infidèle ; mais nul n'a mieux exposé la « doctrine d'Aristote (1). » Cela tient à ce qu'il accepte franchement, sans aucune réserve, la définition de la substance qui se lit au premier chapitre des *Catégories*. Cette définition ne supporte pas, en effet, de grands écarts ; quand on va s'éloigner de la vérité, elle y ramène.

Avicenne mourait en l'année 1037. Vers le même temps, en Espagne, dans la ville de Malaga, vivait un philosophe juif d'une audace singulière, l'auteur du *Fons vitæ*, Salomon ben-Gebirol, que les Latins appellent par corruption Avicebron, ou Avicembron. On ne trouve aucun renseignement sur ce personnage dans l'*Histoire* de Brucker ni dans celle de Tennemann. Il avait joui d'une grande célébrité, son nom avait été maintes fois chargé d'anathèmes ; mais on ne savait rien de sa vie et l'on croyait même que son livre, si souvent cité, pour être si souvent condamné, avait été finalement anéanti par les orthodoxes arabes, juifs ou chrétiens. Deux textes de ce livre, l'un hébreu,

(1) *Le préservatif de l'erreur*, trad. par M. Barbier de Meynard, p. 26.

très incomplet, l'autre latin, très inexact et très bouleversé, ont été trouvés par M. Munk, qui s'est empressé de publier le texte hébreu, suivi d'une version française (1).

La langue que parle Avicembron est celle d'Aristote, et il n'y a rien de plus contraire à la doctrine d'Aristote que celle d'Avicembron. En voici les thèses principales.

Si notre désir le plus naturel et le plus vif est le désir de connaître, nous ne pouvons atteindre au terme final de toute connaissance, qui est Dieu. Mais nous pouvons acquérir une notion quelconque de Dieu en étudiant ses œuvres. Faisons donc diligemment cette étude,qui doit nous initier, du moins, à quelques-uns des secrets de Dieu.

Toute créature sortie des mains du créateur est manifestement composée de matière et de forme. On dit, en logique, que la constitution de l'espèce réclame, d'une part, le genre, et, d'autre part, la différence; mais, suivant Avicembron, tout ce que la logique suppose doit être démontré par la philosophie première et par la philosophie naturelle, ou bien les assertions logiques ne sont que chimères. Or, personne n'hésite à reconnaître qu'en ajoutant la différence au genre on a l'espèce ; cela est donc conforme à la vérité, et la vérité, la réalité sont des termes synonymes. Mais, qu'est-ce que le genre dans toute composition ? C'est la matière. Qu'est-ce que la différence ? C'est la forme. Donc, toute chose a pour matière le genre et pour forme la différence. Telle est la proposition fondamentale du système d'Avicembron.

(1) *Mélanges de philos. juive et arabe.*

Dans toutes les choses qui reçoivent de l'art leur détermination suprême, on rencontre la forme artificielle et la matière : la matière, c'est-à-dire cette pierre, cet airain, qui sont à l'égard de la forme ce que la puissance est à l'égard de l'acte. Mais cette pierre, cet airain, sont eux-mêmes, avant de devenir la table de pierre, la sphère d'airain, des corps composés. Ils ne sont pas, en effet, par eux-mêmes ; ils tirent leur origine des éléments. D'où il suit que les quatre éléments, car il y en a quatre, l'eau, la terre, l'air et le feu, sont eux-mêmes à cette pierre et à cet airain ce que le genre est à la différence, la matière à la forme, la puissance à l'acte. En outre, les quatre éléments diffèrent entre eux par leurs qualités, mais ils ont quelque chose de commun, le corps ; la terre, l'eau, l'air, le feu sont des corps. Donc le corps est la matière des éléments, et les qualités qui les distinguent en sont les formes. Ce n'est pas tout encore. N'y a-t-il rien au-delà de ces éléments qui sont, comme sujets informés, les sujets premiers de toute composition terrestre ? Il y a ce qui est l'opposé de la terre, c'est-à-dire le ciel,le corps céleste. Or, le corps céleste a de commun avec les éléments, la corporéité, et il diffère d'eux en ce qu'il n'est pas apte à recevoir des qualités contraires. En conséquence, Avicembron pose à un degré supérieur la matière du corps céleste, et il dit que la forme céleste est à ce corps ce que l'acte est à la puissance. Voilà donc quatre ordres de composés : 1° cet airain, sujet de la sphère d'airain ; 2° les éléments ; 3° leur sujet commun, le corps ; 4° le ciel.

Nous approchons déjà de la conclusion. Qu'est-ce qu'un corps ? C'est une substance douée de certaines qualités, qui ont toutes pour mesure l'étendue. Que

sont donc ces qualités à l'égard du corps ? Elles en sont les formes, tandis que la substance est, comme sujet de l'étendue et des autres accidents, la matière du corps. Ainsi, la substance qui supporte les neuf autres prédicaments est la première matière spirituelle ; et de même que la matière corporelle universelle, c'est-à-dire le corps, contient à la fois la matière du corps céleste, comme une chose supérieure qui n'est pas apte à recevoir les qualités contraires et une chose inférieure capable de recevoir ces qualités contraires, ainsi l'on discerne dans la substance ce qui ne saurait prendre la quantité, l'étendue, c'est-à-dire la substance séparée, et ce qui prend la quantité, c'est-à-dire la matière corporelle des corps.

Un mot à part sur les substances séparées. Il résulte des prémisses que ces substances sont composées de matière et de forme. S'il leur manquait l'un de ces principes, elles seraient ou de simples matières ou de simples formes. Or si, par exemple, elles n'étaient que matière, il n'y aurait qu'une substance séparée, car la matière est une, comme genre, et le nombre ne lui vient que de la forme. Si elles n'étaient que forme, elles ne seraient pas susceptibles de perfection et d'imperfection, car cette disposition naturelle n'appartient qu'à la matière prise comme sujet ; or, parmi les substances séparées, il y en a de parfaites, les anges, et d'imparfaites, les démons. Donc, il faut reconnaître qu'elles sont à la fois matière et forme. La substance corporelle est, en quelque sorte, la matière de la corporéité ; de même la substance spirituelle est la matière de la spiritualité. Or, selon qu'une nature participe plus ou moins de la spiritualité, elle s'élève ou s'abaisse dans la hiérarchie des substances spirituelles,

de même que l'air a d'autant plus de clarté qu'il est plus subtil (1).

Quelle que soit donc la diversité des substances terrestres et des substances célestes, elles ont ces deux fondements communs, la matière et la forme, qu'elles tiennent de la matière universelle et de la forme universelle. Ce sont les deux principes de toute génération. Mais si chacun de ces deux principes subsiste en lui-même, par lui-même, à l'état universel dans les choses supérieures, à l'état individuel dans les choses du degré subalterne, la conclusion d'Avicembron sera non pas l'unité, mais la dualité. Voilà ce que n'avaient pas fait prévoir les explications déjà données. Mais notre docteur achèvera l'exposition de son système en disant que la forme universelle réside dans la matière universelle, comme les surfaces résident dans les corps solides. Ainsi sera démontrée la coexistence réelle de tout ce qui est. En d'autres termes, l'être au premier degré, c'est l'être qui comprend tout, Dieu, les substances séparées et les substances incorporées ; au second degré de l'être sont les principes nécessaires, la matière en soi, la forme en soi ; au troisième, les individus célestes ou terrestres, qui étaient auparavant, au sein de leurs principes, en puissance de devenir. Donc, le dernier mot de tout le système d'Avicembron est l'unité de substance, et la substance une d'Avicembron est la matière apte à recevoir toutes les formes, toutes les qualités, tous les accidents. Aristote avait ainsi raisonné sur la thèse de Parménide : « Si « l'être en soi et l'unité en soi sont quelque chose, il « nous sera bien difficile de concevoir comment il y

(1) S. Thomas, *De substantiis separatis*, cap. v.

« aura quelque autre chose en dehors de l'unité et de « l'être, c'est-à-dire comment il y aura plus d'un être, « puisque ce qui est autre chose que l'être n'est pas. « Il s'ensuit nécessairement que tous les êtres se ré- « duisent à un, et que l'unité c'est l'être (1). » C'est le raisonnement de saint Thomas sur la thèse d'Avicembron. Il était permis à saint Thomas d'appliquer à l'auteur du *Fons vitæ* tout ce qu'Aristote dit de Parménide ; Avicembron doit être, en effet, compté parmi les panthéistes les plus sincères et les plus résolus.

Quelques mots sur Algazel. Né à Tous, dans le Khorazan, l'an 1038 de Jésus-Christ, Abou-Hamed-Mohammed-ibn-Mohammed-Gazalli fit aussi profession d'enseigner la pure doctrine d'Aristote ; cependant il en vint, comme philosophe, au scepticisme le plus résolu, et, comme théologien, au mysticisme le plus enthousiaste, celui des soufis. Nous ne disons pas que cela soit contradictoire ; la raison mise en déroute, la foi s'enivre de sa victoire et finit par tout se permettre. Les Arabes ont eux-mêmes appelé l'école d'Algazel celle des théologiens scolastiques. Son dessein avoué avait été de mettre la philosophie au service de la religion. Voici les premiers mots de sa *Métaphysique* : « Ce fut l'usage parmi les philosophes de commencer « leur enseignement par la science des choses natu- « relles ; pour notre part, nous enseignerons d'abord « la science des choses divines, par ce qu'elle est la « plus nécessaire (2). » Mais si les croyants approuvèrent d'abord cette méthode, Algazel ne tarda pas à leur montrer, par son exemple, qu'elle n'est pas sans péril. Avant lui, comme l'attestent les historiens ara-

(1) *Métaphysique*, livr. III, ch. IV.

(2) Man. lat. de la Biblioth. nation., num. 6,443, fol. 143.

bes, personne n'avait osé faire un si pernicieux mélange de la théologie et de la philosophie (1). C'est à lui que pensait Makrisi lorsqu'il disait : « Les « doctrines des philosophes causèrent à la religion, « chez les Musulmans, des maux plus grands qu'on ne « peut le dire. La philosophie, encourageant l'audace « des hérétiques, joignit à leurs impiétés un surcroît « d'impiétés (2). » Cette réflexion d'un Arabe sur l'école arabe du Xe au XIIe siècle paraît celle d'un latin sur l'école latine du XIIe au XIIIe. A Cordoue comme à Bagdad, à Oxford comme à Paris, dans tous les lieux, dans tous les temps, la même cause a produit et devait produire le même effet.

Nous arrivons enfin aux Arabes d'Espagne. L'un des plus cités, au XIIIe siècle, est Abou-beer-Mohammed-ben-Jahya-ibn-Badja, que nos scolastiques appellent Avempace. Né à Saragosse vers la fin du XIe siècle, il commenta la *Physique*, les *Météores*, le *Traité de la génération et de la corruption* et quelques-uns des petits traités sur les animaux. Ces commentaires paraissent avoir été connus dans l'école d'Albert-le-Grand, ainsi que deux autres ouvrages du même docteur, plus originaux et moins didactiques, une lettre de départ, de congé, *Epistola expeditionis*, dont une version latine a été insérée dans les *Œuvres* d'Averroès, et un livre qui a pour titre : *Du régime du solitaire*. C'est dans ce livre, aujourd'hui perdu (3), mais non sans espoir d'être retrouvé, qu'est exposée la thèse d'Avémpace sur la nature des formes. Elles sont,

(1) *Prolégom.* d'Ibn-Khaldoun ; dans les *Not. et extr.*, t. XXI, prem. part., p. 61.

(2) De Sacy, *Exposé de la relig. des Druses* ; Introd., p. 22.

(3) M. Munk, *Dictionnaire des Sciences philosoph.*, au mot *Ibn-Badja*.

dit-il, de quatre espèces : 1° Les formes des corps célestes ; 2° La forme pure de l'intellect agent, qui, né sans aucune participation de la matière terrestre, se porte à sa rencontre lorsqu'il attribue l'acte à l'intellect possible ou patient ; 3° Les formes intelligibles, dont le siége est l'intellect agent ; 4° Les formes intellectualisées, qui, recueillies des choses par voie d'abstraction, résident dans l'entendement individuel (1). Voilà tout ce qui nous importe de cette théorie, que Gilbert de La Porrée paraît avoir soupçonnée, et que Duns-Scot doit reproduire. Le principal titre d'Avempace est, d'ailleurs, d'avoir eu pour disciple Averroès.

Averroès, que les Arabes nomment Aboul-Walid-Mohammed-ibn-Almed-ibn-Roschd, né, dans les premières années du XIIe siècle, à Cordoue, eut une existence très laborieuse et très agitée. Chargé de divers emplois publics, il fut forcé de dérober à ces emplois le temps que réclamaient ses chères études. Les *Œuvres* d'Averroès ont été publiées plusieurs fois ; nous ne rappellerons ici que l'édition de Venise, 1552, en 11 volumes in-folio. Nos scolastiques ont-ils possédé tous les ouvrages admis dans cet immense recueil ? On peut en douter ; cependant on a des raisons pour croire qu'ils eurent entre les mains tous ceux qui se rapportent à la philosophie spéculative. Ce sont d'abord des commentaires sur la *Physique*, la *Logique*, l'*Ethique* et le plus grand nombre des petits traités d'Aristote ; ensuite des opuscules originaux dont voici les titres latins : *Destructio destructionis philosophiæ Algazali, Quæsita in libros Logicæ Aristotelis, Sermo de substantia orbis, De animæ beatitudine, Epistola de connexione intellectus*

(1) *Ibid.*

abstracti cum homine. Les commentaires sur Aristote sont très développés. Ce n'est pas le texte, c'est la pensée du maître qu'interprète Averroès, et son interprétation est très libre. Ses opuscules originaux sont plus libres encore. C'est là surtout qu'il expose, en des termes énergiquement dogmatiques, le système auquel on a donné son nom. Quel est ce système ? M. Renan a pris le soin d'en écrire l'histoire. Il y avait la matière d'un travail digne d'intéresser notre curieux et savant confrère dans les fortunes diverses d'un système si loué, si décrié. M. Munk le résume ainsi :

« La doctrine d'Ibn-Roschd est celle d'Aristote, mo-
« difiée par l'influence de certaines théories néo-pla-
« toniciennes. En introduisant dans la doctrine péripa-
« téticienne l'hypothèse des intelligences des sphères,
« placées entre le premier moteur et le monde, et en
« admettant une émanation universelle par laquelle le
« mouvement se communique de proche en proche à
« toutes les parties de l'univers jusqu'au monde sub-
« lunaire, les philosophes arabes croyaient sans
« doute faire disparaître le dualisme de la doctrine
« d'Aristote, et combler l'abîme qui sépare l'énergie
« pure, ou Dieu, de la matière première. Ibn-Rosch
« admet ces hypothèses dans toute leur étendue. Le
« ciel est considéré par lui comme un être animé et
« organique, qui ne naît ni ne périt, et dont la matière
« même est supérieure à celle des choses sublunaires ;
« il communique à celles-ci le mouvement qui lui vient
« de la cause première et du désir qui l'attire lui-même
« vers le premier moteur. La matière, qui est éter-
« nelle, est caractérisée par Ibn-Roschd avec plus de
» précision encore qu'elle ne l'a été par Aristote : elle
« est non seulement la faculté de tout devenir par la

« forme qui vient du dehors ; mais la forme elle-même « est virtuellement dans la matière ; car si elle était « produite par la cause première, ce serait là une « création de rien, qu'Ibn-Roschd n'admet pas plus « qu'Aristote. Le lien qui rattache l'homme au ciel et « à Dieu le fait participer jusqu'à un certain point à « la science supérieure, principe de l'ordre universel ; « c'est par la science seule et non par une vide com- « templation que nous pouvons arriver à saisir l'être, « et, sous ce rapport, Ibn-Roschd est encore plus ab- « solu que son maître, et les idées morales ne « jouent dans sa doctrine qu'un rôle fort secon- « daire.

« Si la doctrine d'Ibn-Roschd, sous tous les rap- « ports, est plus ou moins conforme à celles des « autres péripatéticiens arabes, sa théorie de l'intelli- « gence a un caractère distinct, que nous devons faire « ressortir plus particulièrement... Notre philosophe « commence par rappeler la division des facultés de « l'âme et leurs rapports mutuels. Après avoir démon- « tré par divers arguments qu'il doit exister un lien « entre l'intellect séparé et l'intellect humain, comme « entre la forme et le sujet, il soutient qu'il faut que ce « soit l'intellect acquis qui perçoive l'intellect actif « universel ; car si c'était celui-ci qui perçût l'intellect « acquis, l'intellect humain individuel, il y aurait en « lui par cette perception un accident nouveau. Or, « une substance éternelle, comme l'intellect actif uni- « versel, ne peut être sujette à des accidents nou- « veaux ; il faut donc que ce soit l'intellect humain qui « perçoive l'intellect universel : c'est-à-dire il faut que « l'intellect humain puisse s'élever à l'intellect univer- « sel et s'identifier en quelque sorte avec lui, tout en

« restant un être périssable. C'est que l'élément péris-
« sable (l'intellect acquis) s'efface alors ; car, au mo-
« où l'intellect acquis est attiré par l'intellect actif
« universel, il faut que celui-ci agisse sur l'homme
« d'une autre manière que la première fois, lors de la
« réunion des deux intellects ; et, lorsque l'intellect
« acquis monte, il s'efface et se perd entièrement, et
« il ne reste, pour ainsi dire, que la table rase de l'in-
« tellect passif, lequel, n'étant déterminé par aucune
« forme, peut recevoir toutes les formes. Il naît alors
« en lui une seconde disposition, pour lui faire perce-
« voir l'intellect actif universel.

« Si l'on demande à Ibn-Roschd : Pourquoi tous ces
« détours ? pourquoi la première disposition, que vous
« appelez l'intellect passif ou matériel, ne se joint-elle
« pas de prime-abord à l'intellect universel ? il répon-
« dra : L'intellect actif exerce deux actions diverses
« sur l'intellect matériel. L'une a lieu tant que l'intel-
« lect matériel n'a pas perfectionné son être, tant qu'il
« n'a pas passé à l'entéléchie en recevant les formes
« intelligibles ; l'autre consiste à attirer vers lui l'intel-
« lect en action ou l'intellect acquis. Or, si cette se-
« conde action pouvait s'exercer de prime-abord, l'in-
« tellect acquis n'existerait point, et cependant il est
« une condition nécessaire de notre existence intel-
« lectuelle. Il naît donc par la première action de l'in-
« tellect actif, mais il s'efface lorsque nous devons ar-
« river à la connaissance de l'intellect actif universel,
« car la forme plus forte fait disparaître la forme plus
« faible. C'est ainsi que la sensibilité est une condition
« essentielle de l'existence de l'imagination ; cepen-
« dant, lorsque celle-ci prend le dessus, la sensation
« disparaît, car l'imagination ne produit son effet que

« lorsque les sens se sont en quelque sorte effacés,
« par exemple dans les visions.

« Du reste, la seconde des deux actions dont nous « venons de parler résulte de la nature des deux in-« tellects. De même que le feu, lorsqu'il est approché « d'un objet combustible, brûle cet objet et le trans-« forme, de même l'intellect actif agit directement « pour attirer vers lui l'intellect acquis, ou bien il le « fait par un intermédiaire qu'on appelle l'intellect « émané... La faculté de s'identifier complètement « avec l'intellect actif universel n'est pas la même « chez tous les hommes. Elle dépend de trois choses ; « savoir : de la force primitive de l'intellect matériel ; « de la perfection de l'intellect acquis, qui demande « des efforts spéculatifs, et de l'infusion plus ou moins « prompte de la forme destinée à transformer l'intel-« lect acquis. En somme, on n'arrive à cette perfection « que par l'étude et la spéculation, et en renonçant à « tous les désirs qui se rattachent aux facultés infé-« rieures de l'âme, et notamment à la sensation. Il « faut avant tout perfectionner l'intellect spéculatif... « Ce bonheur de la plus haute intelligence n'arrive à « l'homme que dans cette vie, par les études et les « œuvres à la fois ; celui à qui il n'est pas donné d'y ar-« river dans cette vie retourne après sa mort au néant « ou bien à des tourments éternels. Il y en a qui ont « fait de l'intellect matériel ou passif une substance « individuelle qui ne naît ni ne périt. Ceux-là peuvent « admettre à plus forte raison la possibilité de la con-« jonction des deux intellects, car ce qui est éternel « peut comprendre l'éternel. Ibn-Roschd n'achève pas « sa pensée ; il est évident que, n'ayant pas fait de « l'intellect matériel une substance individuelle, mais

« une simple disposition qui naît et périt avec l'hom-
« me, il n'y a, dans son opinion, rien d'éternel que
« l'intellect universel. L'homme, par la conjonction,
« ne gagne donc rien individuellement qui aille au-
« delà des limites de cette existence terrestre, et la
« permanence de l'âme individuelle est une chimère.
« Les notions générales, qui émanent de l'intellect
« universel, sont impérissables dans l'humanité tout
« entière ; mais il ne reste rien de l'intelligence indi-
« viduelle qui les reçoit (1). »

Telles sont les données principales de la doctrine célèbre d'Averroès. Il nous a semblé bon de les faire présenter ici par M. Munk, savant traducteur et philosophe désintéressé. Averroès a rencontré, parmi les maîtres latins, dans les écoles d'Italie, beaucoup de disciples très passionnés, mais très peu fidèles, qui ont mis à son compte les excès de leur propre audace. Il est prudent de ne pas le juger sur leurs apologies. Cela veut dire qu'il ne faut pas non plus se fier à toutes les imputations de ses détracteurs. C'est, en effet, dans ces apologies qu'ils ont trouvé la matière des plus graves.

Dans le même temps qu'Averroès vécut le juif Moïse-ben-Maimoun, appelé par les latins Mose Maimonide, né à Cordoue, le 30 mars 1135, mort au vieux Caire, le 13 décembre 1204. Son père, qui était un des lettrés de la synagogue, lui donna pour maître un philosophe érudit qui continuait l'enseignement d'Avempace. Bientôt après, survint un évènement très calamiteux pour les juifs d'Espagne. Abdel-Moumen, fondateur de la dynastie des Almohades, s'étant rendu maî-

(1) *Dict. des sciences phil.*, au mot Ibn-Roschd.

tre de Cordoue,y prohiba, suivant l'exemple des princes chrétiens, toute autre religion que la sienne. La famille de Moïse et Moïse lui-même s'inclinèrent humblement sous le joug de ce maître farouche ; contraints de renoncer à la foi de leurs pères et de professer en public la religion de Mahomet, ils subirent cette contrainte durant environ seize années. Comme il n'y avait plus d'écoles juives, Moïse acheva ses études aux écoles arabes, où professaient de meilleurs maîtres. C'est ainsi qu'il retira d'un malheur public un profit particulier. Cependant il n'y avait pas à Cordoue, sous le gouvernement dévôt d'Abdel-Moumen, de véritables sûretés pour les juifs qu'on disait convertis, qu'on savait opprimés. Leur soumission étant suspecte, on les persécutait. Moïse et ses parents, ayant quitté l'Espagne, se réfugièrent en Afrique, dans le Maghreb, et de là se rendirent à Fez, puis en Asie. Ils arrivèrent à Saint-Jean-d'Acre le 16 mai 1165. Ensuite, passant par Jérusalem, ils allèrent habiter le vieux Caire. Dans cette ville, où les juifs étaient en grand nombre, le prosélytisme musulman n'avait rien de tyrannique. Moïse ben-Maimoun s'y fixa, sans esprit de retour vers le sol natal : pour les juifs partout honnis, la patrie était le lieu quelconque où l'on voulait bien tolérer leur présence. Établi dans la ville du Caire, Moïse y fit d'abord le commerce des pierres précieuses. Ayant, plus tard, enseigné la philosophie et pratiqué la médecine, il eut facilement la renommée d'un philosophe très savant et d'un médecin très habile. A la ville et dans le palais même de Saladin, on parla de son érudition variée, on parla de ses cures merveilleuses, et l'un des ministres, le cadi Al-Fâdhel, s'étant déclaré son protecteur, l'introduisit à la cour avec le titre de

médecin. L'opinion publique consacra cette faveur méritée, et Moïse ben-Maimoun était, quand il mourut, un des premiers personnages du Caire.

Ses ouvrages sont très nombreux. Nos docteurs du XIII[e] siècle ne les ont pas tous connus, mais ils ont souvent cité, sous divers titres, *Le guide des égarés*, récemment traduit par M. Munk, le plus vaste, le plus beau monument de la philosophie chez les juifs, leur livre vraiment classique, dont l'influence fut si durable qu'on la voit rayonner encore sûr les écrits de Spinosa, de Mendelssohn.

Cela ne veut pas dire qu'il y ait eu jamais, à proprement parler, une philosophie juive. Il n'y a pas eu non plus de philosophie païenne ou chrétienne. La philosophie prête beaucoup aux religions; elle ne leur doit rien. Ce que nous enseigne l'histoire, c'est que toutes les religions, sans reconnaître, il est vrai, la supériorité de la philosophie, ont tour à tour essayé de s'accorder avec elle. Cet accord de l'une et de l'autre est l'objet même du livre qui a pour titre : *Le guide des égarés*. Quels sont, en effet, ces égarés? Ce sont les gens qui perdent la bonne voie en cherchant la meilleure. Ayant formé le dessein de concilier le sens littéral des Écritures avec les vérités que la raison conçoit, que la philosophie proclame, ils n'y réussissent pas. Alors s'élèvent en leurs esprits des doutes cruels. Veulent-ils condamner la raison au silence? Malgré tout ce qu'ils osent faire pour étouffer sa voix, elle parle et les oblige à l'écouter. Veulent-ils, par un effort contraire, se soustraire à l'empire de la religion? Ils s'épouvantent aussitôt de leur propre audace, et leur conscience alarmée se rejette en arrière. En cet état d'inquiétude et de malaise, le plus grand

service qu'on puisse leur rendre n'est-il pas de leur démontrer que l'accord de la philosophie et de la religion n'est pas, en effet, impossible à qui le tente prudemment, sans confondre la philosophie et les systèmes variés des philosophes. Pour Moïse ben-Maimoun, comme pour les Arabes, ses maîtres, le moins dangereux des philosophes, c'est Aristote. Il faut donc entreprendre de concilier la doctrine d'Aristote avec les textes sacrés. Si sur certains points cela ne se peut faire, on laissera de côté, quant à ces points, la doctrine d'Aristote ; les éclaircissements qu'elle fournira pour le reste n'auront pas moins d'intérêt et de valeur.

Moïse ben-Maimoun admet premièrement, avec Aristote, que l'essence divine est d'une simplicité parfaite. On dit de Dieu qu'il sait, qu'il veut, qu'il crée, etc., etc. Mais, quelle que puisse être la diversité de ces actes divins, ce sont les actes d'une essence en qui rien n'est accessoire, rien n'est adventice (1). La science de Dieu, prise à part, est elle-même un tout parfait, dont l'inaltérable unité comprend à la fois tout ce qui est et tout ce qui sera ; en elle le nécessaire et le contingent, le futur et l'actuel, sont absolument identiques. Si cela nous semble contradictoire, c'est que nous jugeons la science de Dieu selon la nôtre, qui n'a de commun que le nom avec celle de Dieu (2). De ces principes on peut déduire l'éternité du monde ; notre docteur n'estime pas toutefois que cette déduction soit rigoureuse. La loi de Moïse et la foi d'Abraham l'obligeant, dit-il, à désavouer ici la doctrine d'A-

(1) *Guide des égarés*, prem. part., ch. LIII.

(2) *Ibid.*, trois. part., ch. XX.

ristote (1), il s'efforce de prouver que suivant la raison le monde a été créé dans le temps et de rien. Mais cette démonstration ne lui est pas facile ; aussi doit-il y consacrer vingt-six chapitres (2). S'est-il enfin satisfait lui-même sur ce point très important ? Il nous est permis d'en douter. Quoi qu'il en soit, la loi de Moïse et la foi d'Abraham lui permettant, comme il paraît, de croire que le monde créé ne finira jamais, il s'empresse de confirmer cette opinion d'Aristote (3). Voilà quelques données sur Dieu, sur le monde ; en voici quelques autres sur la nature humaine. Certains philosophes disent que la Providence prend soin de l'espèce, et non pas des individus ; mais c'est une erreur de ces philosophes, les individus ayant seuls, hors de l'entendement, les conditions de l'existence réelle (4). Chaque individu de l'espèce humaine possède donc sa matière propre et son âme propre. L'âme est un épanchement divin ; plus un individu participe de cet épanchement, plus il vaut parmi les hommes (5). Enfin, sur la manière d'être et d'agir de cette âme individuelle, Moïse ben-Maimoun s'exprime ainsi : « Sache que l'homme, « avant de penser une chose, est intelligent en puis- « sance ; mais lorsqu'il a pensé une certaine chose, « comme, par exemple, lorsqu'il a pensé la forme de « ce bois, et qu'il a abstrait ce qui en est la forme de « ce qui en est la matière...., il est devenu intelligent « en acte. L'intellect qui a passé à l'acte est lui-même « la forme du bois abstraite dans l'esprit de l'homme, « car l'intellect n'est pas autre chose que l'objet intel-

(1) *Guide des égarés*, deux. part., ch. XIII.
(2) Les vingt-six premiers chapitres de la deuxième partie.
(3) Ch. XXVII et suivants de cette deuxième partie.
(4) *Guide des égarés*, trois. part. ch. XVIII.
(5) *Ibid.*

« ligible. Tu comprendras donc que la chose intelli-
« gible est la forme abstraite du bois, qui est elle-
« même l'intellect passé à l'acte. Il n'y a point là deux
« choses, savoir l'intellect et la forme pensée du bois,
« car l'intellect en acte n'est point autre chose que
« ce qui a été pensé (1). » De ces maximes très décisives Moïse ben-Maimoun déduit un grand nombre de conséquences qui n'ont pas toutes la même fermeté. Mais nous n'avons pas à les faire connaître ; il nous suffit de montrer comment il s'est expliqué la doctrine d'Aristote sur les articles principaux de la controverse scolastique.

Si cette doctrine n'est pas toujours simplement et fidèlement reproduite dans le *Guide des égarés*, elle est bien autrement falsifiée dans un opuscule très souvent copié sous ces titres divers : *Liber de causis*, *Liber de intelligentiis*, *De esse*, *De essentia puræ bonitatis*, *De causis causarum*. Transmis par les juifs à nos docteurs, et par ceux-ci dès l'abord accueilli comme leur apportant le dernier mot de la métaphysique péripatéticienne, ce *Livre des causes* eut pour cette raison une égale autorité dans les écoles séculières et dans les écoles conventuelles du XIIIe siècle.

La plupart des manuscrits nous offrent ce petit livre sous une forme que les imprimeurs du XVIe siècle n'ont pas conservée. Il se compose, dans la plupart des manuscrits, de deux parties distinctes, un texte et une glose. Aristote, saint Augustin, Al-Farabi, Avempace et même Gilbert de La Porrée (2) ont été d'a-

(1) *Guide des égarés*, prem. part., ch. LXVIII.

(2) Voici l'*explicit* d'un exemplaire conservé dans le num. 463 de la bibliothèque de Bruges : « Finitæ sunt propositiones magistri Guileberti Porcensis, episcopi Pictaviensis, vel Liber de causis. »

bord et tour à tour considérés comme les auteurs du texte seul, ou du texte et du commentaire confondus. Mais, suivant Albert le Grand, toutes ces attributions sont également fausses, et voici, dit-il, la vérité sur ce point obscur d'histoire littéraire : un docteur juif, nommé David, a formé le texte de phrases empruntées à divers écrits d'Aristote, d'Avicenne, d'Algazel, d'Al-Farabi, et s'est ensuite appliqué lui-même à commenter cette compilation très habilement ordonnée (1). Mieux renseigné, sans doute par son ami Guillaume de Moërbeke, évêque de Corinthe, saint Thomas reconnut enfin, dans le texte et la glose, une suite de propositions tirées d'un livre bien plus considérable, très célèbre chez les Grecs, l'*Elévation* ou l'*Institution théologique* de Proclus (2). Il est possible qu'Albert le Grand ait à bon droit désigné le juif David comme l'ordonnateur de ces théorêmes ; mais on peut croire aussi, comme le prétend saint Thomas, que cette com-

(1) « Accipiemus igitur ab antiquis quæcumque bene dicta sunt ab ipsis, quæ ante nos David, judæus quidam, ex dictis Aristotelis, Avicennii, Algazelis et Alpharabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur. » Albert. Magnus, *De causis et progressu universit.*; *Operum* t. V., p. 563. Voir Amable Jourdain, *Recherches*, p. 445-449.

(2) Inveniuntur quædam de primis principiis conscripta, per diversas propositiones distincta quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates ; et in græco invenitur scilicet traditus liber Proculi platonici, continens ducentas et novem propositiones, qui intitulatur *Elevatio theologica*. In arabico autem invenitur hic liber qui apud latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in græco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex prædicto libro Proculi excerptus, præsertim quia omnia quæ in hoc libro continentur multo plenius et diffusius continentur in illo. » Thomas Aquin, dans son prologue du *Liber de causis*. Une traduction latine de l'*Institution théologique* de Proclus, par Guillaume de Moërbeke, nous a été conservée dans un volume de la Bibliothèque nationale qui portait autrefois le num. 954 de la Sorbonne.

pilation est d'un Arabe. Nous en avons plusieurs exemplaires qui portent le nom d'Al-Farabi.

Voici dans quel ordre l'auteur quelconque du *Livre des causes* vint présenter à nos maîtres latins, trop faciles à séduire, ses extraits de Proclus, trop propres à les pervertir :

I. Dans l'échelle des causes, la plus puissante est la première, et c'est elle qui opère dans toutes les autres. Un homme est considéré comme le dernier effet, l'effet final d'une série de causes. Quelle est la première de ces causes ? L'être, ensuite la vie ; la vie est la cause la plus prochaine de cet homme, et sa cause la plus lointaine, c'est l'être ; mais cette cause la plus lointaine est la plus puissante, car la vie procède de l'être, et cet homme pourrait être sans être vivant. De même, avant d'être individu, cet homme est animal (être animé), et, avant d'être animal, il est. — II. Tout être de premier ordre est avant l'éternité, ou est avec l'éternité, ou est après l'éternité et avant le temps. L'être qui est avant l'éternité est la première de toutes les causes, puisqu'il est la cause de l'éternité même ; l'être qui est après l'éternité est l'intelligence ; enfin, l'être qui est après l'éternité et avant le temps est l'âme, car c'est de l'âme que le temps prend origine. — III. Quand la cause des causes a créé l'être de l'âme, elle l'a créée comme devant être le théâtre des opérations de l'intelligence : voilà le premier état de l'âme. Quand ensuite l'intelligence s'est manifestée au sein de l'âme, cette âme s'est transformée pour devenir intellectuelle. Ensuite l'âme, suivant l'impulsion qu'elle avait reçue de l'intelligence, s'est abaissée vers le premier corps et lui a communiqué le mouvement. — IV. La première des choses créées est l'être. Cet être est un, et cependant il

devient le support d'accidents multiples ; il est simple, et cependant il est composé du fini et de l'infini ; il contient, il est vrai, toutes les formes intelligibles, mais en lui ces formes, pour être distinctes, ne sont pas séparées. — V. De ces formes émanent les formes secondes, qui, comme les premières, sont permanentes ; des formes secondes émane l'âme humaine, être inférieur, limité, séparable.— VI. La cause première ne peut être définie : comme elle est au-dessus de l'intelligible, l'intellect humain ne l'atteint pas ; on l'appelle simplement la cause suprême. — VII. L'intelligence est substance, mais, comme elle n'est pas corps, elle est une, indivisible, *non recipit divisionem.* — VIII. Toute intelligence connaît ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous d'elle. Il faut toutefois remarquer que cette connaissance n'est jamais parfaite, jamais vraie : le jugement qu'une substance porte sur une autre, supérieure ou inférieure, ne peut être, en effet, *a parte rei cognitæ,* mais bien *a parte rei cognoscentis.* Ainsi l'intelligence première proprement dite, la substance intelligible, ne conçoit pas au-dessus d'elle l'être même de la cause des causes ; mais elle se représente cet être comme une intelligence qui lui est supérieure : de même, elle ne voit pas les choses qu'elle cause en tant que sensibles, mais elle les voit en tant qu'intelligibles. En d'autres termes, toute substance n'a des autres substances qu'une notion conforme à la substance qu'elle est elle-même ; *Secundum modum suæ substantiæ scit res quas acquirit desuper et res quibus est causa.* — IX. L'essence de toute intelligence vient de la cause première ; toute cause contient, gouverne ce qui émane d'elle. L'intelligence première, qui est régie par la vertu divine, est elle-même la vertu des ver-

tus substantielles : elle contient l'âme, et l'âme contient la nature dont elle détermine la limite, *Horizontem naturæ, scilicet animam*. L'intelligence contient donc toutes les choses, et au-dessus de toutes les choses est la cause première. Mais ici s'arrête l'assimilation ; la cause première, n'étant pas définissable, ne peut être rangée dans la catégorie des *Ileachim*, c'est-à-dire dans la catégorie des essences composées d'être et de forme ; elle est seulement l'être, *ipsa est tantum esse*. Son individualité, *individuum suum*, sa quiddité, comme dit saint Thomas interprétant ce passage, est la bonté pure, le mystérieux infini. — X. Toute intelligence est pleine de formes, *Omnis intelligentia plena est formis* ; cependant l'intelligence suprême possède seule la forme vraiment universelle. Les intelligences inférieures élèvent sans cesse leurs regards vers cette forme, mais elles ne peuvent la saisir ; aussi conçoivent-elles non la forme, mais les formes. Ces formes, les universaux métaphysiques, ne sont pas les vraies formes, *secundum certitudinem earum*, puisque l'unité seule est la vérité : elles ne sont que des concepts multiples de l'un. — XI. Toute intelligence comprend les choses éternelles. Pourquoi ? Parce que toute intelligence est elle-même éternelle ; d'où il suit que les choses corruptibles, périssables, viennent non pas de la cause intellectuelle éternelle, mais de la corporéité, cause corporelle ou temporelle. — XII. Entre plusieurs des êtres premiers, il s'établit des rapports qui les rendent absolument semblables les uns aux autres. Dans une âme, la vie et l'intelligence sont l'être, l'être et l'intelligence sont la vie, l'être et la vie sont l'intelligence. D'où il suit que le causé est dans la cause suivant la manière d'être de cette cause,

et que la cause est dans le causé suivant la manière d'être de ce causé. — XIII. Toute intelligence conçoit, *intelligit*, sa propre essence. Ce principe a pour fondement l'identité déjà démontrée de l'intelligence et de l'objet intelligible. — XIV. Toute âme possède en elle-même les objets sensibles, parce que c'est elle qui donne aux corps la forme dont ils sont revêtus. — XV. Ce qui a été dit de la substance intelligible se dit des intelligences les plus subalternes, de l'âme humaine. En elle aussi le sujet et l'objet de la connaissance sont une même chose, *sciens et scitum sunt res una.* — XVI. Il n'y a qu'un pur infini, c'est l'être créateur. Le premier être créé, la substance intelligible, est considéré comme infini, et cependant il ne possède qu'une force (*virtus*) déterminée ; il n'est pas la force. Tout ce qui est entre le premier être créé et les objets corporels, c'est-à-dire la vie, la lumière et les autres causes des choses, participe de la nature du premier être créé.—XVII. Plus une force se rapproche de l'un et se dégage du multiple, plus elle est infinie, plus son action est puissante, énergique, souveraine. — XVIII. L'être premier est dans le repos. L'office de créateur à l'égard des choses semble rempli par les hypostases qui émanent de lui. C'est ainsi que toutes les choses douées de la vie tiennent leur essence de la vie première, que toutes les choses intelligentes tiennent leur intelligence de l'intelligence première. Cependant il est vrai de dire que toute création vient de la cause des causes : l'action que les causes de second ordre exercent sur ce qui est au-dessous d'elles s'accomplit non pas *per modum creationis,* mais *per modum formæ.* — XIX. De l'intelligence divine aux âmes qui gouvernent les corps il y a une série, une

échelle d'essences intelligibles. — XX. La cause première gouverne toutes les choses créées, mais sans se confondre avec elles : *præter quam commisceatur eis.* — XXI. Elle est par elle-même : tout ce que possèdent les causes secondes leur vient de la cause première.— XXII. Elle ne peut être nommée. Dire qu'elle est souverainement parfaite, ce n'est pas encore la désigner convenablement ; car l'idée de souveraine perfection ne contient pas l'idée de force créatrice. — XXIII. Au-dessus de tout, Dieu ; au-dessous de lui, l'intelligence, le premier être qu'il ait créé et par le moyen duquel il administre toutes choses. Ce qui veut dire que la loi vient de Dieu, et que l'administration exercée par l'intelligence est nécessairement conforme à cette loi. — XXIV. La cause première est l'un à l'égard de toutes les choses, et toutes les choses sont le multiple à l'égard de la cause première. Ce qu'elles reçoivent de cette cause n'est, en effet, que ce qu'elles peuvent recevoir d'elle, suivant leurs natures spéciales et diverses ; et les unes sont éternelles, les autres temporelles, celles-ci spirituelles, celles-là corporelles. C'est ainsi que s'explique la diversité, la variété des actes qui se produisent dans l'ensemble, bien que l'agent suprême soit un. — XXV. Toute substance intellectuelle est ce qu'elle est par sa propre essence : *non ex re alia.* — XXVI. Toute substance qui est ce qu'elle est par sa propre essence est incorruptible, éternelle. — XXVII. Toute substance périssable est composée.—XXVIII. Toute substance qui est ce qu'elle est par sa propre essence est simple. — XXIX. Toute substance simple est ce qu'elle est par sa propre essence. — XXX. La durée de toute substance créée par le temps est égale à la durée même du temps, ou seulement à la durée d'une partie du temps.

— XXXI. Entre les substances éternelles et les substances temporelles, il y a des substances intermédiaires, qui, par leur essence, sont éternelles et dont l'action s'exerce dans le temps. — XXXII. Ces substances intermédiaires sont à la fois *ens et generatio*. Tel est l'ordre, l'harmonie des substances, que les inférieures procèdent toujours des supérieures. Celles dont toute l'essence est d'être engendrée dans le temps, procèdent de celles dont l'essence se compose d'une substance éternelle et d'une activité génératrice qui opère dans le temps; celles-ci procèdent de celles qui sont et agissent dans l'éternité, et ces dernières procèdent enfin de l'être premier, de l'être-cause, qui est au-dessus de l'éternité, puisqu'elle vient de lui. Cet être est l'un suprême, la source féconde de toutes les unités.

Voilà ce *Livre des causes* qui a fait tant de bruit, qui, suivant l'Église, a perdu tant de consciences, qui du moins, a produit, tant de scandales! Nous ne voulons pas critiquer ici les propositions dont nous venons de présenter l'analyse. Du premier coup d'œil on voit qu'elles peuvent être la matière de divers systèmes, non moins opposés à la croyance chrétienne qu'à la pure doctrine d'Aristote. Nous dirons bientôt comment elles ont été interprétées dans l'école, et ce que le parti réaliste en a retenu.

CHAPITRE III

Simon de Tournai, Alexandre Neckam et Alfred de Sereshel.

Quoique le fanatisme chrétien eût contre la science des Arabes et des juifs des préjugés de toute sorte, quelques maîtres français avaient osé, dès le X[e] siècle, entrer en commerce avec ces savants de mauvais renom. Nous avons nommé Gerbert, qui leur doit beaucoup. Dans les premières années du XII[e], l'Anglais Adhélard de Bath parcourut, dit-on, l'Espagne, l'Egypte, l'Arabie, et en revint avec un savoir qui causa beaucoup de surprise. Plusieurs traductions lui sont attribuées. On fait vivre dans le même temps Robert de Retines et Platon de Tivoli, qui mirent en latin, aidés par quelques juifs, un certain nombre d'ouvrages arabes sur les mathématiques, l'astronomie, la médecine. Ces versions, accueillies avec une grande faveur, en firent désirer d'autres.

Au milieu du même siècle, de l'année 1130 à l'année 1150, la ville de Tolède avait pour archevêque un très-honnête homme, d'un esprit très-ouvert, nommé Raymond. Après avoir eu trop souvent

l'occasion de comparer l'ignorance des chrétiens à la science des Arabes, Raymond résolut de faire traduire en latin les écrits de toute sorte où ces infidèles trouvaient un fonds si riche d'utiles connaissances. Ayant donc associé plusieurs juifs et plusieurs clercs lettrés de son église, il eut un collège de traducteurs, qui lui donnèrent bientôt en latin divers traités de médecine, d'astronomie et de philosophie. Avicenne était resté le plus illustre des maîtres arabes ; les traducteurs de l'archevêque Raymond s'employèrent d'abord à faire pénétrer dans l'école latine les ouvrages d'Avicenne où sont tantôt abrégés, tantôt amplifiés les livres d'Aristote sur l'*Ame*, la *Physique*, la *Métaphysique*. La même école leur dut ensuite les paraphrases beaucoup plus libres de Costa ben-Luca, d'Al-Kendi, de Gazali et d'Al-Farabi, avec la *Source de Vie* de Ben-Gebirol. Le bienfait de l'archevêque Raymond est un de ceux qu'il faut graver sur l'airain ; il n'y en a peut-être pas qui soient plus dignes d'une éternelle reconnaissance. Qu'on se souvienne longtemps aussi de ses deux principaux traducteurs, le docteur Jean Avendeath, qui se nomme lui-même « philosophe juif (1), » et l'archidiacre de Ségovie Dominique Gundisalvi (2), qui semble avoir mérité, par quelques œuvres personnelles, d'être honorablement placé parmi les philosophes chrétiens (3). Vers le même temps, d'autres lettrés

(1) « Joannes Israelita, philosophus ; » Mss. lat. de la Biblioth. nat., num. 6443, fol. 63.

(2) Amable Jourdain, *Recherches crit, sur les trad. lat, d'Aristote* ; nouv. édit., p. 107-120.

(3) Les œuvres personnelles de Dominique Gundisalvi doivent être ici mentionnées : I. un traité *De immortalitate animæ*, conservé dans le num. 16613 de la Bibliothèque nationale ; M. Amable Jourdain en a publié le commencement (*Recherches*, p. 450). II. *De processione mundi*, *De crea-*

de leur collège (on regrette de ne pouvoir les nommer) traduisirent, sur les versions arabes, les livres originaux d'Aristote qui sont à bon droit considérés comme les fondements de toute philosophie naturelle ou surnaturelle, et à la suite les gloses péripatéticiennes de Théophraste, de Simplicius, de Philopon, ainsi que plusieurs traités d'une subtilité profonde qui portent le nom du plus laborieux interprète d'Aristote, Alexandre d'Aphrodisias. On sait combien Abélard désirait les parties de l'*Organon* qu'il n'aurait pas su mieux lire en grec qu'en arabe, et qui, de son vivant, n'avaient pas encore été traduites en latin (1). Quel fut donc l'étonnement, quelle fut la joie des secrets partisans de la philosophie, quand, vers la fin du XIIe siècle, des marchands juifs (2) leur apportèrent de Tolède, avec les dernières parties de la *Logique*, tant d'autres œuvres d'Aristote et de ses disciples, les plus anciens ou les plus récents !

Mis en possession de toutes ces richesses, nos maîtres de Paris devaient, comme il semble, remonter le cours de leurs études, interroger les nouveaux livres d'Aristote sur la valeur des conjectures faites pour sup-

tione mundi, ou bien encore *De materia et forma*, dans le num. 6443, fol. 95 de la Bibliothèque nationale et dans le num. 7 du collège Oriel, à Oxford. III. *De ortu scientiarum*, sous le faux nom d'Al-Farabi dans le num. 6298, fol. 160 de la Bibliothèque nationale, et, sans nom d'auteur, dans le num. 14,700 fol. 328, v°, de la même bibliothèque, sous ce titre : *Copula de assignanda causa ex qua ortæ sunt scientiæ philosophicæ et ordo earum in disciplina*. IV. *De divisione philosophiæ in tres partes... secundum philosophos*, dans le num. 86 du collège *Corpus Christi* à Oxford, et, sans nom d'auteur, dans le num. 14,700 de la Bibliothèque nationale, fol. 297.

(1) Jean-Vincent Gravina met au compte des Arabes les hérésies d'Abélard et de Gilbert de La Porrée (*Orationes*, orat. II, p. 69 de l'édit. de 1739). Il suffit de signaler une si grosse erreur.

(2) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 160.

pléer aux parties ignorées de sa doctrine, désavouer les conséquences mal déduites de prémisses mal comprises et finalement se tracer un droit chemin de l'une à l'autre limite d'un système connu maintenant tout entier. Cela n'était pas, d'ailleurs, sans offrir beaucoup de difficultés.

Platon manque de précision ; il est poète : on ne le comprend pas toujours, même lorsqu'on croit le comprendre. Aristote, au contraire, est précis, mais souvent il l'est trop, et sa discrétion calculée donne à deviner de véritables énigmes. Il n'était pas toujours clair même pour Cicéron, qui disait de lui : « Il faut « faire un grand effort d'attention pour entendre « Aristote (1). » Et cependant Cicéron avait le texte pur, le texte grec d'Aristote, et nos docteurs l'avaient altéré par une série de traductions du grec en syriaque, du syriaque en arabe, de l'arabe en latin, et, de plus, chargé de gloses dont ils n'étaient en mesure d'apprécier ni la sincérité ni la perfidie. Ils avaient donc à faire un bien plus grand effort d'attention. Voulaient-ils marcher en avant? Préféraient-ils revenir en arrière? Ils devaient, suivant l'un ou l'autre dessein, aller pas à pas, timidement, comme on va dans toute voie malaisée, alors même qu'on ne la soupçonne pas périlleuse. Mais les philosophes n'ont pas, en général, cette prudence. On ne les voit guère prudents que dans l'infortune, après de justes disgrâces. Ayant donc reçu confusément un si grand nombre de gloses sur un texte obscur, les unes courtes et presque fidèles, les autres prolixes et téméraires, dès l'abord nos régents novices prisèrent plus celles-ci que celles-

(1) Cité par M. Barthélemy Saint-Hilaire, préface de la trad. de la *Métaphysique*, p. 2.

là. Ce fut un choix malheureux ; les gloses prolixes devaient leur causer promptement le trouble de l'ivresse.

Quand les maîtres s'égarent, ils égarent leurs disciples, et voilà bien des égarés. On doit regretter le temps, les efforts que tant de gens ont perdus à chercher la vérité où elle n'est pas. Ils n'ont pas, du moins, été sans retirer quelque profit de cette vaine recherche. N'ont-ils pas reconquis la liberté ? La liberté, l'Église l'appelle l'hérésie. Soit ! « L'hérésie », disait un de nos plus regrettés confrères, « atteste le mouvement, l'é-« nergie de la pensée. Supprimez le combat et vous « supprimez la vie. Tant que l'esprit humain dort, il ne « doute pas, il ne conteste pas ; mais sitôt qu'il veille « il cherche, et dès qu'il cherche il doute (1). » Il ne faut donc pas médire de l'hérésie. C'est la nature, c'est Dieu qui nous veut hérétiques.

Alain de Lille paraît avoir été le premier des maîtres latins aux mains de qui vinrent les traductions envoyées par l'académie de Tolède. Il a connu le *Livre des causes*, puisqu'il en a tiré deux phrases obscures touchant l'éternité de l'âme (2) ; mais puisqu'il n'en a pas tiré d'autres, on peut être persuadé qu'il n'a guère compris ce livre plein de nouveautés.

Après Alain de Lille on nomme Simon, chanoine de Tournai, qui fut, vers la fin du XII[e] siècle, le théologien le plus applaudi par les étudiants de Paris. Ce théologien ne rougit pas de paraître savant. Il se plaît, au contraire, à montrer qu'il a fait beaucoup de lectures ; il cite souvent, parmi les anciens, Boëce, saint

(1) J. J. Ampère, *Hist. littér. avant le XII[e] siècle*, t. III, p. 273.

(2) A. Jourdain, *Recherches*, p. 228. Les phrases citées par Alain de Lille appartiennent au premier chapitre du *Liber de causis*.

Augustin, saint Hilaire ; il ne craint pas de citer quelques modernes, entre autres Jean Scot Erigène, malgré les censures qu'il a provoquées. Enfin, il cite quelques-uns des textes venus d'Espagne, les *Auscultaphysica*, la *Physique* d'Aristote (1), et soit un traité, soit une glose sans titre, qu'il connaît sous le nom d'un philosophe Alexandre (2) qui doit être Alexandre d'Aphrodisias. Cependant il n'y a dans les écrits de Simon aucune thèse de philosophie naturelle qui soit contraire à la tradition orthodoxe. Les deux principaux, sa *Somme de théologie* et son *Exposition du symbole d'Athanase* (3), paraissent tout à fait irréprochables.

On y voit un réaliste modéré, ou, du moins, circonspect, qui doit avoir entendu Gilbert de La Porée et qui s'est efforcé de reproduire la doctrine de cet illustre maître, en évitant de se compromettre avec lui. Ainsi, la thèse de Platon sur la création du monde ne lui est pas inconnue. Platon, dit-il, suppose trois principes des choses, Dieu, la matière et les formes, les idées ; mais c'est là, selon notre docteur, une fausse conjecture ; ni cette matière ni ces formes n'ont été quand le monde n'était pas encore ; les choses, composées de matière et de forme, ont un seul principe, la volonté de Dieu (4). De même, pour ce qui regarde la nature ou

(1) *Summa theologiæ*. Man. de la Bibl. nat., num. 3,114 (A), fol. 52, verso.

(2) *Summa theologiæ;* fol. 52 du num. 3,114 (A). Un autre exemplaire plus complet de la même *Somme* est dans le num. 14,886, provenant de Saint-Victor ; un autre dans le num. 132 du collège Merton, à Oxford. Le même ouvrage est désigné par notre *Histoire littéraire* (t. XVI, p. 393) sous le titre de : *Institutiones in sacram paginam.*

(3) Manuscr. lat. de la Biblioth. nat. num, 14,886 (ancien Saint-Victor), et ancien num. 881 de Saint-Germain (sans nom d'auteur).

(4) *Expositio symboli,* dans le num. 14,886 des man. lat. à la Biblioth. nationale, fol. 75 : « Plato tria rerum constituit initia, Deum et materiam

l'essence de Dieu, l'opinion que Simon de Tournai professe dans ses livres est entièrement conforme à celle des Pères philosophes. Toutes les créatures sont, dit-il, des sujets ; les accidents qui les distinguent leur viennent du dehors ; elles les reçoivent et les subjectivent. Mais rien n'est accidentel au Dieu créateur ; la bonté, la justice, la puissance, que nous appelons assez improprement ses attributs, sont des qualités intrinsèques de son essence ; il est essentiellement toute puissance, toute bonté, toute justice ; il est l'unité même de toutes ses perfections (1). Nous le répétons, aucune de ces propositions n'a pu blesser l'Église. Mais

rerumque formas, quas ideas idem vocat, humana deceptus similitudine. In constituendis enim artificialibus naturaliter præest artifex, qui et opifex dicitur ; præjacet et materia ; præ concipit artifex quo modo et quo ordine de proposita materia fabricaturus sit ; quod mentis conceptum *(sic)* notio nuncupatur eo quod per ipsum innotescit artifici quale sit opus futurum. Sic constituit Plato ante rerum creationem earum fuisse opificem et materiam, quam græce dixit ylem, et constituit opificem Deum præ concipere singularum rerum creandarum modos et earum status futuros, quas mentis conceptiones dixit notiones vel ideas. Sed cum unicum sit principium Deus, et rerum creationem non præcessit ipsarum materia, et mentales actiones non sunt in ipso, quare nec mentis conceptiones, cum ipse sit simplex et absque compage partium et absque concretione naturarum. »

(1) « Quidquid in Deo Deus est. Sed cum in Deo nihil sit, qui prorsus simplex est, hoc generale dogma magistrorum, *Quidquid est in Deo Deum esse*, ita concipio. Quidquid dicitur de creatura et est in ea, afficiens eam, si de Deo dicatur, intelligitur non esse in eo ut in subjecto, afficiens ipsum tanquam subjectum, sed esse ipse Deus, vel, si mavis, ipsa divina essentia. Sed justitia dicitur de Petro ut Petrus creatus est justus, et est ipsa qua justus est justitia. Tria vero prædicamenta sunt quæ de creaturis dicuntur et sunt in eis et afficiunt eas, nec creaturæ sunt ea, ut substantia, quantitas, qualitas. Petrus enim homo est bonus unus, nec est humanitas, bonitas, unitas. Eadem vero prædicamenta de Deo dicuntur versa in substantiam, nec sunt in eo, nec afficiunt eum, sed Deus est ea ; Deus enim est Deus justus, unus, et est ipsa deitas, ipsa justitia, ipsa unitas. Est ergo sensus cum dicitur quidquid est in Deo Deus est, id est quidquid est in creatura et eam afficit, si de Deo dicatur, non per inhærentiam est in eo, sed est ipse Deus. » *Summa theol.*, num. 3,114 (A), fol. 8. Quelques mauvaises leçons ont été corrigées d'après le num. 14,886.

il paraît que, dans ses leçons publiques, Simon de Tournai fut beaucoup plus audacieux. On lui reprocha, dit Henri de Gand, d'avoir suivi de trop près Aristote, et cela le fit accuser d'hérésie (1). Avec plus de précision et de crédulité, Matthieu Paris et Thomas de Cantimpré racontent qu'infatué de sa vaine science il commit en pleine chaire, une ou plusieurs fois, le crime de blasphême, raillant avec un égal mépris Jésus, Moïse et Mahomet. Mais, ajoutent-ils, un miracle opportun vint châtier son impiété (2). Il est même resté jusqu'à nous quelque chose de ces fables banales. Ainsi, Diderot, s'il ne croit pas au miracle, admet volontiers que ce docteur si décrié fut un libertin d'un caractère violent, justement odieux aux philosophes de son temps (3). Diderot aurait eu de lui bien meilleure opinion s'il avait lu sa légende dans un sermon où elle est ainsi rapportée : « Il y avait à Paris « certain professeur qui l'emportait de beaucoup sur « tous les autres. Quelqu'un lui dit : Maître, quelles « actions de grâces vous devez au Seigneur, qui vous « a fait si savant ! Il répondit : — Je les dois d'abord « et bien plus à ma lampe et aux veilles studieuses « par qui j'ai moi-même acquis toute ma science. Or, « peu de temps après, étant venu dans son école et « monté dans sa chaire pour faire sa leçon, il perdit « toute la science qu'il avait. A ce qui était écrit dans « le livre il ne put de lui-même rien ajouter (4). » Cette

(1) Aubertus Miræus, *Biblioth. eccles.*, p. 166.

(2) Oudin, *Comment. de script. eccles*, t. III, col. 26-29.

(3) Diderot, *Œuvres*, t. XIX, p. 361.

(4) « Parisius fuit quidam magister (à la marge, de la même main : Symon Tornacensis) maximus aliorum, cui cum quidam diceret : « Domine, multum « debetis Domino regratiari, qui dedit vobis tantam sapientiam, » cui ille : « Imo teneor regratiari crucibulo meo et labori meo quibus acquisivi « hanc sapientiam. » Et, post modicum tempus contigit quod venit ad

légende n'est plus celle d'un autre cynique, qui, beaucoup trop libre en ses goguettes, aurait gêné les autres par sa turbulence et les aurait compromis par sa témérité; il s'agit simplement, dans le sermon, d'un grand savant puni pour avoir manqué de modestie. Mais, toute légende écartée, n'hésitons pas à croire ce dont témoigne Henri de Gand. Il n'est pas, en effet, invraisemblable que la physique d'Aristote ait plus d'une fois entraîné Simon de Tournai loin de la voie commune ; il ne l'est pas davantage que ses écarts l'aient fait tomber dans le soupçon d'erreur.

Nous ne tarderons pas trop à voir paraître de plus grands savants, dont les hérésies seront plus manifestes. Il faut cependant les attendre encore un peu. Chaque jour s'accroît le nombre des livres que l'école de Paris reçoit de l'académie de Tolède, et chaque jour se révèle aux esprits quelque science nouvelle. Celle qui dès l'abord les séduit le plus, c'est la physique. Toutes les parties de la physique péripatéticienne étaient, dans la première moitié du XIIe siècle, également inconnues. On les connut, vers la fin du siècle, presque toutes à la fois, et, en même temps, plusieurs traités d'Hippocrate, de Galien, des médecins, des naturalistes arabes ou juifs. Est-il surprenant qu'on ait aussitôt négligé d'autres études pour se porter avec ardeur vers ces problèmes ignorés, ces questions inouïes dont la physique nous offre la solution toujours précise, sinon toujours certaine ?

L'Anglais Alexandre Neckam doit être signalé, parmi nos maîtres, comme un des premiers zélateurs

scolas suas et ascendit cathedram lecturus more solito, et perdidit omnem scientiam quam habebat, ita quod tantum cognoscebat in libro, nil sciebat corde tenus. » Dans le num. 15,971 des man. latins, à la Bibliothèque nation., fol. 198. Extrait d'un sermon anonyme.

de la philosophie naturelle. Elève de l'école du Petit-Pont, il professait à Paris, avec beaucoup d'éclat, vers l'année 1180 (1). C'était vraiment un érudit. Dans un de ses ouvrages, intitulé *De naturis rerum,* il cite les *Seconds analytiques* (2), les *Topiques* (3), et l'opuscule *Du ciel et du monde* (4) ; il cite dans un autre le traité *De l'âme*, ainsi que divers écrits d'Algazel et d'un juif qu'il nomme Isaac (5). Encore est-il bien loin de citer tous les livres auxquels il fait des emprunts. Etant libre, avec un tel fonds de science, de choisir la matière de ses plus constantes études, c'est la physique qu'il a préférée. On regrette de ne pas connaître plus à fond ses vues sur la physique humaine. Le traité *De differentia spiritus et animæ*, qui, dans un manuscrit d'Oxford (6), porte son nom, n'est pas de lui ; il faut le restituer au nestorien Costa ben-Luca. Le traité *De motu cordis*, dont Albert le Grand lui reproche toutes les erreurs, est une compilation très abrégée (7). Mais Neckam nous a prolixement exposé le détail de ses opinions sur les problèmes de la physique céleste ou terrestre dans un ouvrage qui porte ce titre : *De la nature des choses*, et dans un poème didactique (8) sur le même sujet.

(1) *Biographie générale*, t. XXXVII.

(2) *De naturis rerum* ; édit. de M. Th. Wright, p. 38, 57, 142, 291, 293, 299.

(3) Ibid. p. 56, 57.

(4) Ibid., p. 39.

(5) *De nominibus utensilium;* dans le num. 15,171 de la Biblioth. nationale.

(6) Num. 114 du collége *Corpus Christi*. Voir le catalog. des man. d'Oxford, par M. Coxe.

(7) *Mémoire sur deux traités intitulés* : De motu cordis ; dans les *Mémoires de l'acad. des Inscript.*, t. XXVIII, p. 317.

(8) *De laudibus divinæ sapientiæ*, publié, avec le *De naturis rerum*, par M. Th. Wright.

Ce docte physisien est un réaliste d'une rare franchise. « Nous concevons, dit-il, les genres et les « espèces comme étant les natures communes des « choses. Il n'y aurait aucune chose blanche si la « blancheur n'existait pas ; il n'y aurait de même « aucun homme sans cette nature commune, l'huma- « nité (1). » On ne peut s'exprimer en des termes plus dégagés de toute équivoque. Cependant Alexandre Neckam se contente de nous faire cette profession de foi ; ayant reproduit avec une si grande sincérité la thèse première du réalisme, il n'en tire aucune conséquence. Il avait sans doute, comme poète, un goût inné pour les chimères de l'esprit, et, portant l'habit des chanoines réguliers, il aurait moins étudié la physique s'il avait eu moins de penchant pour l'indépendance ; mais il a dû particulièrement redouter de se faire compter au nombre des hérétiques. Nous ne connaissons aucun de ses écrits sur les matières du dogme ; ils sont tous inédits et l'on n'en signale à Paris aucun exemplaire (1). Il est, du moins, certain qu'ils n'ont été l'objet d'aucune censure ; élu, vers l'année 1213, abbé de Cirencester, Neckam mourut, dit-on, vers l'année 1217 (2), sans aucun soupçon d'hérésie. Son réalisme fut donc aussi prudent que sincère. C'est peut-être pour excuser sa prudence que Neckam a si mal traité la logique. Les plus longs chapitres du *De naturis rerum* sont à l'adresse des logiciens. L'at-

(1) *De naturis rerum*. p. 291 de l'édit. de M. Wright.

(2) Dans le catalogue d'Oxford publié par M. Coxe, nous trouvons, sous le nom de Neckam, les ouvrages suivants : *In Genesim*, *In Ecclesiastem*, *Glossæ super Psalterium et Parabolas*, *Super Canticum canticorum*, *Moralia super Evangelia*.

(3) En 1227 suivant Oudin et M. Daunou, *Hist. littér. de la France*, t. XVIII, p. 522.

taque est sans à propos; rien, dans les chapitres qui précèdent, ne la fait prévoir. Mais elle n'en est pas moins vive. La logique égare les esprits qu'elle prétend guider : voilà l'opinion des physiciens et celle des théologiens. N'est ce pas même, au fond, la seule opinion qui leur soit commune ?

Alexandre Neckam eut pour ami, l'ayant eu peut-être pour disciple, un de ses compatriotes encore plus savant que lui, nous voulons dire plus versé dans la science des Grecs et des Arabes, Alfred l'Anglais, autrement nommé maître Alfred de Sereshel, ou de Sarchel. Conduit en Espagne dès sa jeunesse par le noble goût de l'étude, Alfred de Sereshel en est revenu grand physicien. Il a traduit en latin le livre *Des végétaux* (1), qu'il croyait d'Aristote, et l'a commenté (2). En outre il a composé plusieurs opuscules sur des questions physiologiques, notamment une dissertation *De gradu et complexione* et un écrit *De motu cordis*, que M. Charles Barach vient de publier le texte presque tout entier d'après un manuscrit de Vienne (3). Nous avons appelé déjà l'attention des philosophes sur cet écrit vraiment curieux, où les plus décevantes, les plus frivoles conjectures sont naïvement recommandées au nom d'une science imparfaite (4). Formé dans une école qui possède un grand fonds de livres, Alfred a beaucoup lu. Il cite Aristote, Galien, Alexandre d'Aphrodisias, Isaac, fils de Salomon, et Costa ben-Luca. Pour ce qui regarde les écrits

(1) Biblioth. nation. mss. lat. n° 478.

(2) Même biblioth. et même fonds, n° 14,700.

(3) *Bibliotheca philosophorum mediæ ætatis* ; Inspruck, 1878 ; deuxième fascicule.

(4) *Mémoires de l'Académ. des Inscr.*, t. XXVIII, deuxième partie.

d'Aristote nouvellement traduits d'arabe en latin, le docte Alfred les mentionne presque tous : les traités *De l'âme, Du sommeil et de la veille, De l'aspiration et de la respiration, Des météores*, ainsi que la *Physique* et la *Métaphysique* (1). Quant à sa doctrine sur les fonctions et le mouvement du cœur, la voici.

L'âme peut être, suivant Alfred, diversement considérée. En elle-même c'est une substance incorporelle que la métaphysique définit vaguement ; mais au point de vue de la physique, l'âme est la vie du corps, ou, pour mieux dire, elle est le principe générateur de tous les mouvements de la vie corporelle, et, comme elle s'unit au corps sans cesser d'être elle-même un tout substantiel, elle a dans le corps un siège fixe ; c'est le cœur : *Cor est domicilium animæ* (2) ; ou bien encore, avec plus de précision : *Thalamus cordis sinister est animæ domicilium*. Voilà, dit Alfred, ce que nous enseignent Aristote et Galien. Il se trompe ; Aristote n'est pas tenu de trouver un logis à son âme qu'il ne définit pas une substance distincte, et, pour sa part, Galien raille très-agréablement les philosophes qui sont eux-mêmes condamnés à faire cette recherche inutile, comme, par exemple, Démocrite et Platon. Mais pourquoi Platon avait-il placé l'âme dans le cerveau ? Parce qu'il estimait que l'affaire principale de l'âme est de penser, et que le cerveau lui semblait l'instrument le plus propre aux opérations de

(1) *Mémoires de l'Acad.* des inscript. t. XXVIII, deuxième partie, p. 327.

(1) Bibl. nat. mss. lat. n° 16,613, fol. 74 ; n° 14,700, fol. 235, 8°, col. 1.

(1) « Constat vero et ab Aristotele in libro *De anima* monstratum est intellectum corporeo instrumento non uti. Is animam rationalem individua societate necessario inhabitat. Hujus domicilium cor esse superius ostensum est ; ipsum ergo, mediante anima, intellectui sociatum erit domicilium. » Num. 14,700, fol. 244, fol. 1. Voir au ch. xv de l'édition de M. Barach.

l'intelligence. Le premier acte de l'âme étant, suivant Alfred, de vivifier le corps, il l'a placée dans le cœur, et, comme l'intelligence n'en saurait être séparée, il dira que l'intelligence réside dans le même endroit (1). Cette question de lieu résolue, il faut maintenant s'expliquer sur la nature de l'âme proprement dite. Ce principe de tous les phénomènes vitaux et de tous les actes intellectuels, indifféremment nommé par Alfred, comme par Stahl, tantôt la vie, tantôt la raison, est un moteur immobile ; sans se mouvoir lui-même, il communique le mouvement à toutes les parties du corps. C'est donc une chose qu'il fait par des intermédiaires, qui sont ses organes, ses ministres. Les ministres de l'âme sont appelés de son nom l'âme végétative ou nutritive, et l'âme animale ou sensible. Pour les mettre en mouvement, elle leur envoie, par le canal des artères, l'esprit vital, qui est un rayon de sa chaleur. Cependant il n'existe aucune relation entre ces deux vicaires de l'âme ; il est ainsi prouvé qu'ils ont, l'un à l'égard de l'autre, une existence indépendante. Il ne semble pas moins évident qu'ils n'ont aucune communauté d'essence avec leur moteur immobile. D'où l'on peut conclure que ces vicaires de l'âme, l'âme végétative et l'âme sensible, sont vraiment, c'est-à-dire substantiellement, des âmes entre elles distinctes, comme elles sont distinctes de leur moteur (1). Telle est, en effet, la doctrine d'Alfred.

(1) « Sunt hæc in animali ; vita, nutrimentum, sensus, motus. Omnis vero vis, sive virtus, sive potentia, alicujus operationis propriæ est effectiva ex eo quod hoc aliquid est, camque alterius effectus proximum et essentiale principium esse impossibile est... Dico et ideo organum diversarum et non subalternatim positarum virtutum idem esse non posse. » Mss. lat. de la Bibl. nat. num. 14,700, fol. 23, v°, col. 2. Voir au chap. II de l'édition de M. Barach.

Elle offre plusieurs contradictions manifestes. La première, qui est la plus grave, est en quelque sorte reconnue par l'auteur lui-même. Quoi! L'âme est en métaphysique un autre sujet qu'en physique! En métaphysique, c'est une substance spirituelle; en physique, c'est une substance incorporée, sinon corporelle. Évidemment il y a désaccord, et l'auteur est tenu de choisir entre l'une et l'autre définition. Ce choix, on le reconnaît, n'est pas facile; mais ce qui serait plus difficile encore, ce serait de concilier ici la physique et la métaphysique. Le choix est donc nécessaire. Or si la métaphysique a raison, il n'y a pas lieu de chercher dans le corps le siège de l'âme, et, si c'est la physique, la permanence de l'âme, soit avant, soit après la vie de tel corps, n'est plus le sujet d'une démonstration scientifique. Notre critique semble railleuse. Elle le serait peut-être, si nous ne pensions pas à Descartes, qu'il n'est jamais permis de railler. Après avoir si catégoriquement distingué le corps de l'âme, après avoir dégagé l'âme des plus subtiles conditions de la matière pour en réduire toute l'essence au principe de la pensée, Descartes lui-même s'est demandé quel logis ce principe a dans le corps humain, et l'a cru trouver dans la glande pinéale, entre les deux hémisphères du cerveau! Alfred de Sereshel a-t-il été plus inconséquent et plus naïf?

Il suffit de relire quelques pages de saint Augustin ou de ses disciples, saint Anselme, Hugues de Saint-Victor, pour apprécier combien la doctrine physique d'Alfred s'éloigne des opinions traditionnelles. La thèse préalable du jugement dernier, des peines, des joies éternelles n'obligeait peut-être pas ces grands docteurs à faire de l'âme une substance permanente. Un autre

article de la croyance, celui qui se rapporte à la résurrection finale, aurait pu sauver tout le reste. Cependant, quoique sans évidente nécessité, ces docteurs et leurs nombreux disciples ont tous accepté la définition de l'âme qu'Alfred de Sereshel met au compte de la métaphysique et rejeté celle de la physique avec un mépris mêlé d'effroi.

Il ne paraît pas qu'il se soit rencontré, parmi les contemporains d'Alfred, un philosophe ou un théologien qui l'ait réfuté. Les philosophes acceptaient sans critique toutes les choses nouvelles. Nous voyons Alexandre Neckam reproduire en vers, avec une sécurité que rien ne trouble, la doctrine d'Alfred sur le siège de l'âme :

> Est igitur sedes animæ dignissima cordis
> Hospitium...

Et, d'autre part, nous voyons quelques théologiens repousser la même doctrine, sans plus de critique, uniquement à cause de cette nouveauté qui séduit les philosophes. A quoi bon, disent-ils, discourir sur le siège de l'âme? Que nous veulent cette question et d'autres semblables? On prétend qu'elles sont la matière d'une science appelée physique. Mais en quoi cette science peut-elle servir au salut? Dans une homélie d'Absalon, qui fut abbé de Saint-Victor de l'année 1198 à l'année 1203 (1), nous lisons ce passage qui paraît écrit tout entier contre le *De naturis rerum* d'Alexandre Neckam : « Ces gens gonflés d'une vaine philosophie, qui s'ap» plaudissent d'avoir minutieusement appris beaucoup » de choses, comme toutes les variétés des problèmes, » toutes les structures des syllogismes, la conformation » de la terre, les propriétés des éléments, l'origine et

(1) *Gallia christ.* t. VII, col. 672.

» la fin des temps, les changements, les révolutions du » monde, le cours des années, la situation des astres, » les tempéraments des animaux, l'humeur furibonde » des bêtes fauves, la puissance des vents, la diversité » des plantes et les vertus de leurs racines, assignant » pour but à leurs études de paraître avoir atteint d'un » regard perçant les causes des choses, ces gens n'ont » qu'un œil malade, un œil mort, pour observer la » cause des causes, qui pourtant est le principe et la » fin de tout. On arrive, en effet, à la connaître, non » pas en philosophant, mais en vivant bien (1). » Comme on le voit, toutes les sciences sont à la fois condamnées par Absalon comme également inutiles; mais c'est contre la physique, la science nouvelle, qu'il est particulièrement animé. Oui, sans doute, ce mystique directeur d'autres mystiques a suivi, selon l'usage, au temps de sa jeunesse, un cours d'études; il nous prouve même, en citant le traité *De l'âme* (2), qu'il connaît au moins un des livres d'Aristote sur la physique; mais il dissuade les autres d'imiter son exemple : « Peut-être, dit-il à ses chanoines, serez-vous charmés » par la faconde de Tullius, par la sagesse de Platon, » par l'ingénieuse subtilité de cet Aristote qui rend » savants les ignorants et les sots habiles. Mais quel » commerce peut-il y avoir entre le Christ et Bélial? » Jetez-moi tout cela hors d'ici; ne faites pas de la

(1) Absalonis *Sermones*, dans le num. 14,525 de la Biblioth. nationale, fol. 221, verso.

(2) Juxta sententiam Philosophi, idem est sensus contrariorum; id est eo sensu quo unum contrariorum discernitur et reliquum; ut si tactu suave tactu et asperum, sic gustu dulce gustu et amarum discernitur. Absalonis *Sermones*, dans le num. 14,525 de la Biblioth. nationale, fol. 132. Ce passage du Philosophe appartient au liv. II, ch. XI, du traité *De l'âme*.

» maison de votre père une maison de trafic. Où domine » l'esprit d'Aristote l'esprit du Christ ne peut régner (1). » Voilà bien l'esprit et le ton d'un victorin ou d'un soufi. Algazel avait ainsi proscrit les maîtres et les disciples d'Avicenne : « Il faut, disait-il, interdire la lecture des » écrits philosophiques, si remplis de vaines et dan- » gereuses utopies, comme on interdit les bords glis- » sants d'une rivière à celui qui ne sait pas nager. Il » faut défendre la lecture de ces doctrines mensongè- » res comme on défend aux enfants de toucher les ser- » pents (1). » Cependant, qu'on le remarque, Absalon méprise la science comme vaine sans la réprouver comme impie. L'expérience avait appris au soufi ce que le victorin ignorait encore.

Nous n'apprenons pas, disons-nous, que d'autres maîtres contemporains aient pris à tâche de combattre dogmatiquement la physique de Neckam et d'Alfred. Nous voyons, au contraire, que cette philosophie naïvement vitaliste eut, dans les premières années du XIII[e] siècle, un assez grand succès. Ce ne fut pas sans doute un succès durable ; quand, toutefois, les critiques successives de Guillaume d'Au-

(1) Delectabit fortassis te facundia Tullii, sapientia Platonis, ingenium Aristotelis, qui sapientes nescios et stultos peritos facit. Sed quæ est conventio Christi ad Belial? Auferte ista hinc et nolite facere domum patris vestri domum negociationis (Joann. II). Non enim regnat spiritus Christi ubi dominatur spiritus Aristotelis. Man. lat., num. 14,525, fol. 127, et tom. CCXI de la *Patrologie*, col. 37. Il y a quelques mauvaises leçons dans l'édition de M. l'abbé Migne. — Plus loin, fol. 133, verso, nous lisons : « Quid habet in se utile de idæis Platonis disputare, Somnium Scipionis revolvere, aut certe illa popularis sophismatum implicatio et captatio rerum subtilium, in quibus multi finem indebitum statuentes perierunt et excommunicati sunt. » *Patrologie*, tome cité, col. 52.

(2) *Le préservatif de l'erreur*, p. 40 de la trad. de M. Barbier de Meynard.

vergne, de Jean de La Rochelle, d'Albert le Grand et de saint Thomas eurent finalement déconsidéré leur opinion sur le siège de l'âme, la thèse fondamentale du vitalisme, l'identité de la forme, de l'âme, de la vie, n'eut guère perdu de son crédit. On a dit à bon droit de saint Thomas qu'il est, en philosophie, très correctement nominaliste, et non moins réaliste, en théologie, que saint Bonaventure ou Duns-Scot. De même il est, en physique, vitaliste et professe, en métaphysique, l'animisme le plus résolu. Ce sont là des contradictions dont on ne doit pas trop s'étonner. En effet, elles ne sont pas seulement imputables à nos philosophes novices. La doctrine de Descartes n'est certes pas exempte d'inconséquences. Quoi! les sceptiques eux-mêmes, on l a bien des fois prouvé, se contredisent. Il n'y a donc que les metteurs en œuvre de pures chimères, comme, par exemple, Van Helmont, qui ne se contredisent pas.

CHAPITRE IV

DAVID DE DINAN.

Ainsi, malgré la nouveauté de ses opinions psycologiques, Alfred de Sereshel ne fut pas inquiété, n'ayant lui-même, comme il paraît, inquiété personne. En effet, on resta longtemps sans reconnaître qu'il n'était guère possible de raisonner librement sur le siège de l'âme sans compromettre plus ou moins quelque article de la croyance traditionnelle, et, quand enfin on le reconnut, le promoteur du vitalisme, Alfred de Sereshel, était déjà complètement oublié. Alexandre Neckam ayant abrégé son livre pour le mettre plus correct, plus lisible, entre les mains des écoliers, c'est au complaisant abréviateur que la responsabilité du délit fut imputée tout entière. Il ne faut pas s'étonner de cette erreur; on l'a souvent commise. Quelquefois pourtant la justice est plus curieuse et s'égare autrement. Ayant trouvé d'incontestables analogies, elle suppose des affiliations qui n'ont pas existé. Celui qu'elle condamne alors comme le premier et principal auteur du crime, c'est elle qui le fait connaître à ceux qu'elle lui donne pour complices. Tel fut le cas de David; mais lorsqu'on eut acquis la notion de son

étonnante impiété, il était depuis longtemps couché dans la tombe, et l'on ne put brûler que ses livres.

David, de Dinan en Bretagne ou de Dinant sur la Meuse, on ignore sa patrie, ne paraît s'être occupé ni de l'homme physique ni de l'homme moral. Cela peut-être l'a sauvé d'un péril, mais pour le faire tomber dans un autre. On risque toujours moins à parler de l'homme, même sans bien le connaître, qu'à discourir sur l'être en général, et particulièrement sur les lois supérieures dont l'homme subit la contrainte. Nous prouverons que le système de David est encore un système d'emprunt. En a-t-il même compris toute la portée ? Cela n'est pas certain. Un chroniqueur anonyme nous le représente à la cour d'Innocent III, faisant quelque figure parmi les familiers de ce pape, qui avait, dit-il, trop de goût pour les raffinements de l'esprit (1). C'est le seul renseignement (il est loin de suffire) qu'on ait sur la vie de David. On connaît mieux sa doctrine, qu'il avait exposée en deux livres différents.

Nous ne possédons plus, il est vrai, ni l'un ni l'autre ; ils ont été pieusement supprimés ; cependant, il n'est pas douteux que la doctrine de David ait été le vrai panthéisme. De ces deux livres perdus l'un avait pour titre *Quarterni* ou *Quaternuli*, *Cahiers* ou *Petits cahiers*. L'autre n'était pas intitulé, comme on l'a dit, *Des atômes*, et n'avait aucunement pour objet de reproduire les hypothèses recommandées par Leucippe à l'école d'Épicure. On s'est trompé sur ce point. David de Dinan n'a pas pu placer le nom des atômes en tête d'un livre composé pour faire valoir de tout autres chimères. Albert le Grand l'intitule non pas *De atomis* mais *De*

(1) *Chronicon Laudun. canonici*, dans le *Rec. des Histor. de la France*, t. XVIII, p. 715.

tomis ; *De tomis*, dit-il, *id est de divisionibus* (1). Ce titre est donc, en abrégé, celui d'un écrit analogue, et que nous avons précédemment fait connaître. *De tomis,* c'est à dire *de divisionibus ;* ainsi le grand ouvrage de Jean Scot Erigène est intitulé *De divisione naturæ.* David de Dinan devait d'abord considérer la nature ou l'ensemble des êtres comme un grand tout, et ce grand tout comme le premier objet de la science ; il devait ensuite, descendant de l'un au multiple, diviser ce tout en autant de sections, *tomos*, en autant de partis qu'il y a de genres, d'espèces, d'individualités distinctes. C'est la méthode ordinaire des philosophes qui tiennent pour l'unité de substance. C'est évidemment la plus commode. Il n'est pas facile de prouver l'unité par la diversité ; mais, l'unité d'abord supposée, la diversité se prouve sans peine. N'est-elle pas affirmée par tous les témoignages de l'expérience ?

Quant à la doctrine de David, saint Thomas nous l'expose en ces termes : « L'erreur de quelques anciens « philosophes, » c'est à dire de Melissus, de Parménide, de Xénophane, si souvent cités et combattus dans la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, « fut d'ad- « mettre une essence commune à Dieu et à toutes les « choses. Ils supposaient, en effet, que toutes les « choses sont un seul être et ne diffèrent, comme l'a « dit Parménide, que par de simples apparences, au « jugement de nos sens. Cette opinion des anciens « philosophes a été suivie par quelques modernes, au « nombre desquels on peut nommer David de Dinan. « En effet, celui-ci partageait les choses en trois caté- « gories, les corps, les âmes et les substances

(1) Albertus Magnus, *Summa theol.*, part. II, tract. IV, quæst. 20. Dans le tome XVII des *Œuvres* d'Albert.

« séparées. Il appellait *hyle* le premier indivisible « qui est le fondement des corps, et *noys* ou *mens* le « premier indivisible qui est le fondement des âmes ; « quant au premier indivisible parmi les substances « éternelles, il le nommait Dieu. Il disait enfin que « ces trois choses sont une seule et même chose, et « conséquemment que toutes les choses sont une « seule chose essentiellement (1).» Ainsi l'opinion de David était, au rapport de saint Thomas, que les trois principales divisions de l'être sont la matière, l'intelligence et Dieu. Mais, disait-il, sous ces formes diverses la pensée n'observe que des êtres imparfaits. L'être parfait est l'être unique au sein duquel toutes les diversités se confondent ; c'est l'essence vraiment fondamentale, en qui la matière, l'intelligence et Dieu ne se distinguent plus. Voilà ce que nous apprend saint Thomas sur la thèse de David, assimilée très judicieusement à celle de Parménide.

D'autres explications nous sont fournies sur la même thèse par le maître de saint Thomas, Albert le Grand. David, suivant Albert, raisonnait ainsi : Le genre contient la matière de l'espèce ; à l'égard de l'espèce, le genre est la matière : *Quod formabile est in plura materia est, vel ad minus principium materiale*. Or, quel

(1) Thomas in sec. libr. *Sententiar.*, dist. XVII, q. 1 : « Quorumdam antiquorum philosophorum error fuit quod Deus esset de essentia omnium rerum. Ponebant enim omnia esse unum simpliciter et non differre, nisi forte secundum sensum vel æstimationem, ut Parmenides dixit ; et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni, ut David de Dinanto. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias separatas. Et primum indivisibile ex quo constituuntur corpora dixit Yle ; primum autem indivisibile ex quo constituuntur animæ dixit Noym, vel mentem ; primum autem indivisibile in substantiis æternis dixit Deum. Et hæc tria esse unum et idem : ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. »

est le genre suprême, le plus général des genres? C'est l'être même dont la notion comprend celle de tous les êtres. Cet être est donc la matière de tous les êtres subalternes, ou, en d'autres termes, de toutes des divisions dont il est le fondement. Les principales de ces divisions étant la matière des corps, celle des âmes et celle des substances séparées, il est ainsi prouvé que ces trois matières n'en font qu'une au sein de l'être en général. D'où l'on doit conclure que cette matière unique est l'être même, ou, sous un plus beau nom, Dieu; *Et sic videtur quod Deus sit materia omnium* (1).

Nous trouvons enfin, dans plusieurs écrits d'Albert, quelques phrases littéralement empruntées aux livres perdus de David, et nous allons citer à notre tour quelques-unes de ces phrases précieuses. « Il est, dit-« il, évident qu'il n'y a qu'une substance, commune « à tous les corps, à toutes les âmes, et que cette « unique substance est Dieu lui-même. » Il est bien vrai (c'est une objection qu'il se fait à lui-même) que l'on appelle matière la substance des corps, et celle des âmes intelligence; mais, se répond-il, il ne semble pas moins évident que ce sont là des distinctions purement verbales. En fait, et telle est expressément la conclusion de David, « Dieu, la matière et l'in-« telligence sont la même substance, » sous des noms divers (2). Nous insistons, nous devons insister sur ce point de doctrine, qui est vraiment capital. Se-

(1) Albertus Magnus, *Summa theol.* part. II, tract. IV, quæst. 20.

(2) « Ponit (David) talem conclusionem, sic dicens : — Manifestum est unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia de qua sunt omnia corpora dicitur hyle, substantia vero de qua sunt omnes animæ dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur quod Deus et hyle et mens una sola substantia sunt. » Albert Magnus, *Summa*

lon David, l'être qui possède la plénitude de la substance est quelquefois diversement considéré, et de cette considération diverse résulte la double notion des âmes et des corps. Les corps et les âmes étant donc ainsi diversifiés, on nomme matière le fondement des corps, intelligence le fondement des âmes ; mais ces noms particuliers ne désignent pas des entités concrètes ; ils expriment simplement des vues abstraites de la pensée. La vraie substance contient toutes les âmes et tous les corps, sans être pourtant ni tel corps ni telle âme, et le seul nom qui lui convienne est le nom de Dieu. Voilà la thèse de David. C'est, en propres termes, celle de Spinosa : « Tout ce qui est est en « Dieu, et rien ne peut être ni être conçu sans Dieu (1). » Voici maintenant la démonstration de David. C'était, nous a-t-on dit, un raisonneur très subtil. Les citations que nous allons reproduire prouveront, en effet, qu'il savait très-bien manier toutes les armes que fournit l'arsenal de la logique : « L'intelligence, dit-il, conçoit « à la fois Dieu et la matière. Or, l'intelligence ne com- « prend une chose qu'à la condition de s'assimiler à « cette chose ; il faut donc qu'elle s'assimile à Dieu, à « la matière. Mais s'agit-il ici d'une complète identifi- « cation ou d'une assimilation toute simple ? Il ne s'a- « git pas de cette assimilation toute simple qui a lieu « par le moyen d'une forme abstraite de l'objet intelli- « gible ; en effet la matière et Dieu n'ont également « aucune forme. Si donc l'intelligence les conçoit, elle « les conçoit parce qu'elle leur est identique. Donc

theolog. part. II, tract. XII, quæst. 72, membr. 4, art. 2. Le même fragment de David est reproduit dans une autre Somme d'Albert, *Summa de creaturis*, part. II, quæst. 5, art. 2.

(1) Spinosa, *Ethique*, prem. part., p. 16 de la trad. de M. Saisset.

« l'intelligence, la matière et Dieu sont un même (1). » Cette proposition est encore ainsi démontrée : « Le « point est le principe de la quantité continue, et l'uni- « té le principe de la quantité discrète. Or, le point et « l'unité ne diffèrent pas comme principes ; ils diffèrent « en ce que le point se rapporte à la chose continue, l'u- « nité à la chose discrète. Si donc on fait abstraction de « ce qui diffère entre eux..., le point et l'unité sont une « même substance. De même, Dieu, la matière et l'in- « telligence sont des principes chacun en sa sphère, « et ils ne diffèrent pas en tant que principes, car la « cause de leur différence ne peut être celle de leur « convenance, mais ils diffèrent en ce que Dieu est le « principe actif et la matière le principe passif. Si donc « on fait abstraction de cette différence, ils sont un « même. Pour conclure, il y a qu'une substance, « laquelle est la fois matière, intelligence et Dieu (2). » Ainsi conclut, avec la même rigueur, avec la même

(1) « Intellectus intelligit Deum et hyle, sive materiam ; sed nihil intelligit intellectus nisi per assimilationem ad ipsum ; oportet igitur quod assimilatio sit intellectus ad Deum et hyle. Hæc autem assimilatio vel est per identitatem vel per simplicem assimilationem. Sed non est per simplicem assimilationem, quia assimilatio non fit nisi per formam abstractam ab eo quod intelligitur ; hyle autem et Deus nullam habent formam. Si ergo intelliguntur, oportet quod per identitatem quam habent ad intellectum intelligantur ; intellectus igitur et hyle et Deus idem sunt in substantia. » Albert. Magn. *Summa theol. ibid*... Voir aussi *Summa de creaturis*, part. II, quæst. 5, art. 2.

(2) Albertus Magn., *Summa theol. ibid.* : « Quod etiam... sic probat David : — Idem est a quo non differt differentia, sicut dicit Aristoteles in VII Topicorum, et dat exemplum quod punctus est principium continui et unitas principium discreti ; et non differunt in eo quod prima sunt, sed differunt in hoc quod punctus habet positionem continui et unitas discreti ordinem. Si ergo abstrahantur ab eis istæ differentiæ, cum idem sit a quo non differt differentia, punctus et unitas erunt idem in substantia. A simili Deus et materia et intellectus, sive mens, sunt prima unumquodque in ordine suo, et, sicut dicit, non differunt in eo quod prima sunt, aliter enim esset idem principium convenientiæ et differentiæ, quod inconveniens est, sed

franchise, l'illustre philosophe d'Amsterdam : « La « pensée est un attribut de Dieu ; en d'autres termes, « Dieu est chose pensante. L'étendue est un attribut de « Dieu ; en d'autres termes, Dieu est chose étendue (1). » Le système de David est donc, comme on le voit, sans aucune différence, celui de Spinosa. C'est un système purement logique, où le nom de Dieu ne figure que pour signifier l'entéléchie de l'univers éternel.

Il n'en faut pas douter, David en a fait l'emprunt a quelque livre venu de Tolède. Parmi les livres de cette provenance, on pourrait en désigner plusieurs comme ayant fourni la matière qu'il a tantôt abrégée, tantôt développée. Pour ne citer que le *Fons vitæ* de Ben-Gebirol, ce livre de si grand renom et de si mauvais conseil ne tend-il pas à démontrer aussi l'unité substantielle des êtres ? On était donc en droit de supposer que David y avait pris sa thèse (1). Cependant cette conjecture ne semble pas exacte. Albert et saint Thomas, qui se sont tour à tour et très-vivement prononcés contre la doctrine de Ben-Gebirol et celle de David, avaient entre les mains les écrits de l'un et de l'autre, et pourtant ils ne les ont jamais rapprochés l'un de l'autre pour les accuser de la même erreur et les accabler des mêmes arguments. Au rapport d'Albert, la doctrine de David vient directement de la Grèce, et, nullement embarrassé de dire quel fut, parmi les philosophes grecs, le maître de David, Albert désigne Anaximène, Xénophane et sur-

in hoc quod Deus est primum efficiens et hyle primum suscipiens. Si ergo abstrahantur ab his differentiis, idem erunt. Una ergo substantia est, quæ est Deus, hyle et intellectus...

(1) Spinosa, *Ethique*, deuxième partie, p. 51, 52.

(1) M. Aug. Jundt, *Hist. du panthéisme au moyen âge*, p. 20.

tout un disciple de Xénophane qu'il nomme Alexandre ; il assure même (il l'assure plusieurs fois) avoir entre les mains, sous le nom de cet Alexandre, l'abominable petit livre où David a trouvé tout ce qu'on lit dans les siens.

Xénophane n'ayant eu parmi ses disciples aucun Alexandre, on s'est demandé quel pouvait être l'auteur du livre dénoncé par Albert. N'était-ce pas Alexandre d'Aphrodisias ? Assurément il était permis de le croire. Quand il n'explique pas Aristote, Alexandre d'Aphrodisias n'observe pas toujours fidèlement les règles de la méthode péripatéticienne ; il s'est plus d'une fois égaré, plus d'une fois débauché dans la compagnie de Platon. Ce n'est pas lui néanmoins qu'Albert a mis en cause comme inventeur du système reproduit par David. Après avoir beaucoup recherché le petit livre dont Albert dit tant de mal, nous l'avons enfin retrouvé. Si, dans quelques manuscrits, il porte les noms de Boëce, d'Algazel, dans la plupart il offre celui du philosophe Alexandre, et la doctrine qu'il contient est, en effet, conforme à celle qu'Albert et Thomas imputent à David. Mais l'auteur de ce petit livre n'est pas plus le philosophe Alexandre qu'Algazel ou Boëce ; à des indices qui ne peuvent tromper on reconnaît aussitôt que c'est un théologien de la secte chrétienne ; de plus, son latin barbare prouve avec la même évidence qu'il n'appartient pas à l'antiquité ; enfin, d'autres manuscrits plus dignes de foi nous apprennent que ce théologien moderne est le savant archidiacre de Ségovie, Dominique Gundisalvi. Voilà ce que nous croyons avoir clairement démontré dans une dissertation particulière sur cette question très-obscure (1).

(1) *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. XXIX, deuxième partie.

Ainsi, comme on l'a toujours pensé, la doctrine de David n'est pas originale. Il l'a bien, en effet, reçue de Tolède, et Tolède la tenait de Cordoue, Cordoue de Bagdad, Bagdad, plus ou moins directement, d'Alexandrie. Ce qui lui est personnel, c'est de l'avoir méthodiquement exposée, sans réserves, sans faux-fuyants, avec une si sereine confiance dans les déductions de l'idéologie. Ses livres, avons-nous dit, n'existent plus ; mais les fragments qu'en ont cités ses adversaires attestent une rare franchise. Nous croyons néanmoins qu'il n'a pas clairement compris l'opposition de sa doctrine et de la croyance traditionnelle. C'est là ce qui le distingue de Spinosa. On objecte à Spinosa que son Dieu n'est pas le Dieu fait homme ; un Dieu fait homme est, répond-il, une thèse « absurde, » qu'il dédaigne de réfuter (1). Mais ni Jean Scot Erigène, ni Dominique Gundisalvi, ni David de Dinan n'ont dit cela. Notre opinion est même qu'ils ne l'ont pas pensé. Ce qui paraît encore plus extraordinaire c'est que, dans la vigilante légion des théologiens orthodoxes, personne n'ait signalé sur le champ l'impiété commise par le favori du pape Innocent III. On ne les entendit pousser le cri d'alarme que le jour ou l'hérésie formelle d'un autre maître, Amaury de Bennes, leur eût enfin appris que le vrai Dieu des philosophes n'est pas le vrai Dieu des chrétiens.

---

(1) Spinosa, *Lettre* VIII ; t. III de ses *Œuvres*, p. 367.

CHAPITRE V.

Amaury de Bennes et le concile de Paris.

L'école de Chartres avait tour à tour entendu Gilbert de La Porrée, Thierry, Bernard, et, sous la direction de ces maîtres justement renommés, elle n'avait pu manquer de devenir une pépinière de jeunes théosophes. Il ne faut donc pas s'étonner de voir arriver de Chartres à Paris, dans les dernières années du XII[e] siècle, un audacieux chef de secte comme cet Amaury de Bennes dont nous allons maintenant parler.

Logicien très habile, il avait, dit Guillaume le Breton, longtemps professé les arts et les sciences profanes. S'étant plus tard occupé de théologie, il l'apprit et l'enseigna selon sa méthode particulière, très-librement, sans jamais s'inquiéter de ce que les autres pouvaient penser (1). Il avait, dit un chanoine de Laon (2), l'esprit très-subtil et se faisait un jeu de railler tout le monde ; ce qui lui suscita plus d'un ennemi. Cepen-

(1) Cum in arte logica peritus esset et scolas de arte illa et de aliis artibus liberalibus diu rexisset, transtulit se ad sacram paginam excolendam. Semper tamen suum per se modum docendi et discendi habuit et opinionem privatam et judicium quasi sectum et ab aliis separatum. » Guillelm. Brito, dans le *Rec. des Histor. de la Fr.* t. XVII, p. 83.

(2) Anonymus Laudun., *Chronicon,* dans le *Rec. des Histor. de France,* t. XVIII, p. 715.

dant il pouvait braver bien des rancunes, ayant la faveur du roi Philippe qui l'avait donné pour précepteur à son premier-né, le prince Louis. Ainsi, dit encore le même chroniqueur, la cour l'honorait, croyant que ses opinions étaient saines et qu'il y avait profit à le fréquenter. Mais combien la cour se trompait ! Elle dut enfin reconnaître son erreur, quand les autres maîtres, par lui si malmenés, le dénoncèrent et le forcèrent d'aller se justifier devant le pape, s'il le pouvait. Il fit donc le voyage de Rome, plaida sa cause et la perdit. Condamné par le pape à désavouer publiquement sa théologie de récente invention et tous ses propos hérétiques, Amaury revint à Paris, y fit sa pénitence et mourut bientôt après. On l'enterra, réconcilié non de cœur, mais de bouche, avec l'Église, près du cimetière de Saint-Martin-des-Champs (1).

Nous avons, sur la doctrine d'Amaury, des renseignements nombreux et concordants. Voici d'abord le témoignage d'un historien ordinairement très digne de foi, Martin de Pologne, qui mourut en 1278, après avoir été chapelain de cinq papes : « Suivant Amaury, « les idées qui sont dans la pensée divine, créent et « sont créées, tandis que, suivant saint Augustin, il « n'y a rien dans la pensée divine qui ne soit éternel, « immuable. Il disait aussi qu'on appelle Dieu la fin de « toutes les choses parce que toutes les choses doi- « vent retourner vers lui, pour trouver en lui un repos « éternel, et former avec lui un seul individu d'une « permanence inaltérable. La nature d'Abraham n'é- « tant pas autre que celle d'Isaac, mais la même « nature leur étant commune à tous les deux, ainsi,

(1) Guillelm. Brito, loc. cit.

« disait-il, tous les êtres ne font qu'un seul être et tous « les êtres sont Dieu. En effet, il soutenait que Dieu « est l'essence de toutes les créatures, l'être même de « tout ce qui est. Il ajoutait : comme la lumière se voit « non pas en elle-même, mais dans l'espace lumineux, « ainsi Dieu sera vu par les anges et par les hommes « non pas en lui-même, mais dans ses créatures (1). » Comme on peut le juger par ce passage, Martin de Pologne savait parler la langue des philosophes. L'exposé qu'il vient de nous faire n'est pas complet, mais il est très-clair. Nicolas Triveth (2) et Jean de Gerson (3) se sont contentés de le reproduire. Les dires de Martin de Pologne nous sont confirmés par deux autres documents plus anciens et plus instructifs. L'un est la sentence rendue par le concile qui jugea les disciples d'Amaury (4) ; l'autre, que nous allons pour la première fois mettre en lumière, est un traité sans nom d'auteur contre ces Amalriciens, *Contra Amaurianos*, écrit dans le temps même où leur secte semblait encore redoutable. Ce traité, dont on reconnaîtra bientôt l'importance, est

(1) « Damnavit (Innocentius III) Almaricum quemdam Carnotensem, cum sua doctrina, sicut habetur in decretali « Damnatus. » Qui Almaricus asserit idæas, quæ sunt in mente divina, creare et creari, cum, secundum Augustinum, nihil nisi æternum atque incommutabile sit in mente divina. Dixit etiam quod ideo finis omnium dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum ut in Deo incommutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt : et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius ac ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit quod sicut lux non videtur in se, sed in aere, sic Deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis. » Martini Poloni *Chronic. expeditiss.* lib. IV.

(2) Nicol. Triveth *Chronicon*, dans le tom. III du *Spicileg.* de Dachery, édit. in-fol., p. 184.

(3) *Concordia metaphys. cum logica*, t. IV *Operum*, col. 826.

(4) Martène, *Thes. nov. anecdot.*, t. IV, col. 163, 164.

conservé dans le num. 1301 de la bibliothèque de Troyes (1).

Le caractère particulier de David, c'est, comme on l'a vu, d'être un philosophe qui semble ignorer tous les dogmes, tous les mystères de l'orthodoxie chrétienne. Amaury de Chartres est, au contraire, un théologien qui prétend démontrer que le panthéisme est la vraie doctrine de saint Paul et de tous les Pères à qui la foi des simples n'a pas suffi. Nous insistons sur cette différence. Voici, du reste, la série des propositions d'Amaury.

Dieu, dit l'Écriture, est partout : *Deus est ubique.*

(1) Ce traité commence au fol. 141 du manuscrit et finit au fol. 154. C'est l'ouvrage d'un théologien savant et subtil, dont le nom manque. A quelques formes de langage on croit reconnaître Pierre de Poitiers ; il y a plus, certains passages des *Sentences* publiées sous le nom de cet illustre chancelier sont reproduits dans le traité presque sans aucun changement. Ainsi nous lisons, au feuillet 153 du manuscrit, *recto* et *verso*, une définition des sacrements de l'ancienne loi qui se retrouve livre IV, chap. III des *Sentences*. L'analogie est plus grande encore entre le texte du feuillet 152 et celui du chap. XII, livre V, du livre des *Sentences* ; on peut même affirmer que ce dernier texte est l'original dont l'autre est la fidèle copie. Cependant il n'est pas permis d'attribuer à Pierre de Poitiers le traité conservé dans le manuscrit de Troyes. Il est, en effet, directement écrit non contre Amaury, mort depuis longtemps, mais contre un prêtre d'Amiens, nommé Godin, qui fut le dernier des Amalriciens poursuivis, jugés et condamnés. Voici plusieurs phrases qui le concernent. Fol. 147 : « Quid absurdius quam quod Deus est lapis in lapide, Godinus in Godino, adoretur ergo Godinus, non solum dulia, sed latria, quia Deus est. » Et plus loin, fol. 148 : « Ecce huc usque credidimus Filium incarnatum ; jam isti prædicant Christum ingodinatum. » Or, l'anonyme de Laon, ayant raconté les exécutions de l'année 1210, s'exprime ainsi sur Godin : « Novissimus omnium Almaricorum hæreticorum fuit magister Godinus, qui Ambianis hæreticus probatus est et ibidem igne fuit ustulatus (*Histor. de la Fr.*, t. XVIII, p. 715). » Cet hérétique parut donc après les autres, c'est-à-dire après l'année 1210, et Pierre de Poitiers, mort vers l'année 1205, était déjà remplacé par Prévostin, dans son emploi de chancelier, en l'année 1207 (*Cartul. de N. D. de Paris*, t. I, p. 344.) Le traité que nous offre le manuscrit de Troyes n'est donc pas l'ouvrage de Pierre de Poitiers, mais il est certainement d'un de ses meilleurs disciples.

C'est ce que saint Paul exprime en ces termes : *Deus omnia in omnibus* (1). Dieu lui-même, par la bouche du prophète Jérémie, nous fait connaître qu'il occupe, qu'il emplit le ciel et la terre : *Cœlum et terram impleo*. Peut-on donc attribuer à Dieu plusieurs manières d'être simultanées ? Peut-on supposer, par exemple, qu'il est à la fois une substance absolument personnelle et l'essence commune de tous les êtres qui ne sont pas lui ? La supposition de cette double nature paraît vraiment chimérique. Il vaut donc mieux s'en tenir à ce qu'enseigne l'Écriture et simplement dire : il est dans toutes les choses, ou toutes les choses sont en lui. Puisqu'il est éternel et qu'elles sont périssables, on ne peut les confondre avec lui. Mais, étant périssables, elles naissent et meurent à la surface d'un fonds permanent ; étant finies, elles sont contenues dans l'infini, qui ne serait pas l'infini s'il ne les contenait pas. Le temps n'est-il pas quelque partie de l'éternité ? Ainsi, les choses diverses sont des parties de l'immensité divine : *In ipso*, dit l'apôtre, *condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia* (2). Mais les choses sont-elles seulement diverses ? On leur suppose encore des qualités contraires, et, pour rendre compte de cette contrariété, l'on a mis en avant plusieurs systèmes qu'il faut pareillement rejeter. C'est, par exemple, une superstition manichéenne de croire qu'il existe un Dieu des ténèbres en guerre constante avec le Dieu de la lumière. Celui qui remplit le ciel avec la terre est l'unique Dieu (3). Aussi l'apôtre

(1) *Epist. ad Corinth. I*, cap. XV, vers. 28.

(2) Pauli *Epist. ad Coloss.* I, 16.

(3) *Contra Amaurianos*, cap. I, IX, XI. — Nous lisons dans la sentence du concile de Paris (1210) : « Auctoritas : *Omnia sub sole vanitas*. H

dit-il : » *Dieu fait tout en nous.* » Donc il fait en nous ce que nous appelons le bien et ce que nous appelons le mal. La conséquence est rigoureuse. Elle ne doit pas, d'ailleurs, nous révolter. Nous ne savons, en effet, ni ce qu'est le mal, ni ce qu'est le bien. Mais alors il n'y a ni mérite ni démérite, il n'y a ni résurrection des corps (1) ni jugement dernier, et il ne faut pas plus croire au paradis qu'à l'enfer. En effet, Amaury le déclare très résolûment, ce sont là de pures fictions. Hors de ce monde, il n'y a rien. Ceux-là sont déjà dans l'enfer, en ce monde, qui vivent ignorant la vérité, et le paradis est actuellement en la possession de ceux qui la connaissent. Il est donc bien important de la connaître. Et cela est si facile ! Cette vérité, qui peut s'appeler toute une doctrine, n'a qu'un article ; il s'agit simplement de croire que Dieu fait tout en nous (2). Mais rien ne paraît s'opposer à ce qu'un juif admette ce dogme unique. Donc, sans le baptême, un juif peut être sauvé. C'est bien ainsi que l'entend Amaury (3). De même on peut être sauvé sans confession, sans pénitence. Assurément, répond Amaury ; puisque Dieu nous fait penser, vouloir, agir, il n'y a pas de désirs, pas d'actes coupables, et quand on sait que l'on va toujours conduit par la main de Dieu, jamais on ne craint de s'être engagé dans la mauvaise voie ; on n'a plus le souci de ce qu'on doit faire, on n'a plus le

e contra : *Omnia unum, quia quidquid est est Deus.* Unde quidam eorum, nomine Bernardus, ausus est affirmare se nec posse cremari incendio, nec alio torqueri supplicio, in quantum erat, quia in eo quod erat se Deum dicebat.

(1) *Contra Amaurianos*, c. VII.

(2) *Contra Amaurianos*, c. II, III, IV.

(3) *Ibid.* c. V.

remords de ce qu'on a fait : *Qui cognoscit Deum esse in se lugere non debet, sed ridere* (1).

Il est déjà suffisamment prouvé que les articles de la croyance chrétienne n'embarrassent pas beaucoup notre libre docteur. Les uns lui paraissent faux, les autres vrais, mais très mal compris. Il explique donc ceux-ci, quand il a condamné ceux-là. Ainsi croit-il devoir interpréter cette phrase de saint Paul, ordinairement, comme il lui semble, mal entendue : « Nous « sommes les membres du corps du Christ, *Membra* « *sumus corporis Christi.* » On admet bien, en effet, en croyant penser avec l'apôtre, qu'on ne peut être sauvé si l'on n'est membre du Christ. Mais cela revient à dire qu'il faut, pour mériter le salut, être déjà devenu membre du Christ, ou que, pour devenir membre du Christ, il faut avoir déjà mérité le salut. On exprimerait donc la même chose plus clairement en disant : Ceux qui seront sauvés le seront. Mais la vérité que nous prêche l'apôtre n'est pas si naïve ; il ne parle pas au futur, il parle au présent ; *Membra sumus*, dit-il, et non pas *erimus*. Croyons donc que nous sommes présentement, en ce monde, les membres du Christ ; oui, croyons très fermement que nous vivons en lui et qu'il vit en nous (2). Dieu le Père s'est autrefois incarné dans Abraham et dans les patriarches ; de même Dieu le Fils s'est plus tard incarné dans le Christ et dans tous les chrétiens. Ainsi, comme on le voit, notre docteur ne se contente pas d'expliquer les anciens dogmes d'une façon toute nouvelle ; il en tire encore très libre-

(1) *Ibid.* cap. VI.

(3) Vincentius Bellov. *Specul. histor.* lib. XXIX, cap. CVII : « Hic ausus est constantur affirmare quod quilibet tenetur credere se esse membrum Christi. » — *Contra Amauríanos*, cap. VIII.

ment des dogmes nouveaux. Enfin, ajoute-t-il, l'Esprit-Saint doit, à son tour, s'incarner ; l'humanité doit subir une transformation dernière. Née sous le régime de la loi, l'humanité fut ensuite régénérée par l'infusion de la grâce ; maintenant, plus rapprochée du terme de ses destinées, elle va s'animer, au souffle de l'Esprit, d'une vie plus pure. Déjà s'opère ce changement final ; déjà quelques âmes privilégiées sont passées en la possession de l'Esprit, qui les inspire et les guide, affranchies de toute règle qui n'est pas la sienne. On peut facilement reconnaître dans la foule ces élus de la troisième personne divine. Les signes de leur élection sont, en effet, certains, car ce sont deux vertus tout à fait nouvelles ; chez eux la science a pris la place de la foi, la confiance celle de l'espérance. On ne les voit plus dans les temples ; comme leur religion n'a pas de mystères, elle n'a pas de sacrements. Mais qu'on n'essaie pas de les ramener au giron de l'ancienne Église ; l'effort serait vain. Qu'on ne leur prêche pas la soumission ; ils ont reçu le don de la liberté (1).

On rapporte à David de Dinan l'invention de toutes ces hérésies. Cette assertion d'un ancien chroniqueur (2) a été souvent reproduite. Il n'est pas, en effet, invraisemblable qu'un théologien naturellement téméraire ait été fortement encouragé par un philosophe très résolu. Cependant l'assertion du chroniqueur n'est pas fondée ; les deux hérétiques vécurent ignorés l'un de l'autre, et d'ailleurs la doctrine d'Amaury est en fait beaucoup moins conforme à celle de David qu'à celle d'un plus ancien maître, Jean Scot Erigène. Par

(1) *Contra Amaurianos*, cap. x, xii. — Martène, *Thesaur. nov.*, T. IV, col. 164.

(2) Anonym. Laudunensis, dans les *Histor. de la France*, T. XVIII, p. 714.

un étrange caprice de la fortune, les livres de Jean Scot, longtemps oubliés, avaient repris faveur à la fin du XII[e] siècle. Nous les trouvons alors cités, comme on l'a vu, par Simon de Tournai; ils le sont même dans un sermon, par un orthodoxe pur de toute censure, Garnier de Langres (1). De tels livres, lus, comme il paraît, sans défiance, ne pouvaient manquer de porter un trouble quelconque dans les esprits. Ils furent canoniquement prohibés dès que l'on eût reconnu l'influence qu'ils avaient exercée sur Amaury. La sentence, rendue par le pape Honorius III, porte la date du 25 février 1225 (2). Si le nom d'Amaury ne s'y trouve pas, ses disciples y sont clairement indiqués. Henri de Suze se trompe en disant que les membres du concile de Paris condamnèrent ensemble, en l'année 1210, Jean Scot et Amaury; mais il ne se trompe pas en disant que les erreurs de l'un furent celles de l'autre (3). En des termes encore plus précis, Martin de Pologne désigne le livre de Jean Scot qui contient les propositions hérétiques d'Amaury; c'est le *De divisione naturæ : Qui omnes errores inveniuntur in libro Periphyseon. Et hic liber inter alios condemnatos Parisiis ponitur; et is liber cum Almarico et suis sequacibus fuit Parisiis combustus* (4). Enfin, notre confrère, M. Charles Jourdain, a pris le soin de re-

(1) Garnerii *Sermones*, dans le num. 1301 des MSS. de Troyes, fol. 29 : « Sicut in cœlis describit Joannes, cognomento Scotus, quatuor manifestationes, id est theophaniam, epiphaniam, yperphaniam, ypophaniam, de quibus alibi disseruisse me memini, quibus se (Deus) angelis manifestat, ita quatuor se manifestationibus, æqua lance supradictis respondentibus, mirabilem in terri voluit hominibus apparere. »

(2) Joh. Huber, *Joannes Scotus Erigena*, p. 438.

(3) Joann. de Gersonio, *Opera*, T. IV, p. 826.

(4) M. Daunou a commis une faute grave en interprétant cette phrase : « En rassemblant, dit-il, les idées d'Amaury éparses dans les récits des chroniqueurs et des théologiens du moyen-âge, on y trouve encore tant de

chercher les divers passages du *De divisione naturæ* auquel font allusion Henri de Suze et Martin de Pologne, et il a mis sous nos yeux, dans un savant mémoire, la preuve irrécusable des emprunts faits à Jean Scot par Amaury (1).

Nous n'avons pas fait connaître les opinions diverses de cet hérétique en ce qui regarde les mystères, les sacrements, les formes traditionnelles de la liturgie chrétienne. Il nous a suffi de dire sur quel fondement il avait cru devoir édifier sa religion nouvelle. Le dogme capital de cette religion est la thèse des trois incarnations successives, auxquelles se rapportent les trois régimes de la loi, de la foi, de la science. S'étant donné la mission d'annoncer le troisième âge du monde, l'âge de la science indépendante de la foi, de la loi, Amaury devait pousser à la prompte conquête de la liberté quiconque se sentait opprimé par les scribes et les pharisiens de l'Église chrétienne. C'est pourquoi les gens qui prêtèrent l'oreille à ses discours furent d'abord assez nombreux.

Les sectateurs avoués de sa doctrine devinrent plus nombreux encore après sa mort. Non pas à Paris même, où l'on craignait la rigueur des maîtres, mais dans quelques paroisses foraines et dans les diocèses de Sens, de Langres et de Troyes. Quant on apprit le succès de cette propagande, on en fut très alarmé. Nulle part on ne le fut autant qu'à Saint-Victor. Tandis

liaison et d'enchaînement qu'on peut regretter de n'avoir plus l'ouvrage où il les avait développées et qui portait le nom de *Physion*, traité des choses naturelles ; » *Hist. littér. de la Fr.*, T. XVI, p. 587. Ainsi M. Daunou n'a pas compris que le livre mentionné par Martin de Pologne est le Περὶ φύσεως μερισμοῦ de Jean Scot Erigène.

(1) *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*, T. XVI, deuxième partie, p. 173 et suivantes.

qu'une enquête se faisait en divers lieux pour rechercher tous les coupables, Jean le Teutonique, abbé de Saint-Victor, disait dans un sermon à ses confrères assemblés pour l'entendre : « Quelques gens répandent « en ce moment des nouveautés profanes, disciples « d'Épicure plutôt que du Christ. Avec une perfidie « pleine de périls, ils travaillent dans l'ombre à faire « croire qu'on peut pécher impunément, disant le « péché si peu de chose que Dieu ne saurait châtier « personne pour un péché. Si l'extérieur, la mine, les « discours de ces gens ont toute l'apparence de la « piété, leur intime pensée et leurs manœuvres « occultes en nient la vertu. Mais voici le comble de « la démence et de l'impudence en fait de mensonge ! « Ces gens ne craignent pas, ne rougissent pas de « dire : Nous sommes Dieu ! Appeler Dieu cet homme « adultère, compagnon nocturne d'autres mâles, « souillé de toutes les infamies, réceptacle de tous les « crimes, quel excès de folie, quelle abominable pré« somption ! Cela dépasse même l'égarement des gen« tils, qui mentaient avec plus de mesure en disant que « les plus grands de leurs princes allaient s'asseoir, « après leur mort, parmi les Dieux... Que du moins « notre ville, source de toute science....., que Paris ne « soit pas atteint de cette lèpre (1). » Ce vœu ne fut

(1) *Sermones* Joannis abb. ; num. 14,525 des man. lat., à la Biblioth. nat., fol. 111 : « Sunt profanæ novitates quas introducunt quidam, Epicuri potius quam Christi discipuli. Qui periculosissima fraudulentia persuadere nituntur in occulto peccatorum impunitatem, asserentes peccatum ita nihil esse ut etiam pro peccato nemo debeat a Deo puniri ; speciem siquidem pietatis habentes exterius in vultu et sermone, sed ejus virtutem abnegantes interius in mente et occulta operatione. Sed et, quod summæ dementiæ est et impudentissimi mendacii, tales non verentur nec erubescunt dicere se Deum esse. O infinita vecordia et abominabilis præsumptio hominem adulterum, concubitorem masculorum, opertum flagitiis, vas scelerum

pas exaucé. On ne trouva peut-être dans l'église de Paris qu'un seul complice d'Amaury, le sous-diacre Bernard; mais ce fut celui qui se montra, devant ses juges, le plus convaincu, le plus rebelle.

L'Église menacée prit les mesures qu'elle avait coutume de prendre en de tels périls. Dans les premiers mois de l'année 1210, un concile est convoqué dans la ville de Paris, sous la présidence de l'évêque Pierre de Corbeil. Il s'agit de juger cette doctrine qui a déjà rencontré beaucoup de prosélytes et que de bons esprits jugent suspecte d'athéisme. A la suite de cet examen canonique, les livres d'Amaury sont condamnés, sa dépouille mortelle est jetée hors des lieux consacrés et des bûchers s'élèvent pour recevoir ses complices. L'évènement est ainsi raconté par un contemporain, Césaire d'Heisterbach.

« Dans le temps, dit Césaire, où éclataient les senti-
« ments hérétiques des Albigeois, à Paris, ville source
« de toute science, puits des lettres sacrées, le démon
« inspira le dessein le plus pervers à quelques hommes
« doctes dont voici les noms : Me Guillaume de Poi-
« tiers, sous-diacre, qui avait enseigné les arts à
« Paris et avait étudié trois ans la théologie ; Bernard,
« autre sous-diacre ; Guillaume, orfèvre, leur pro-
« phète ; Étienne, prêtre du Vieux-Corbeil ; Étienne,
« curé de la Celle-Saint-Cloud ; Jean, curé d'Orsigny,
« qui tous, si ce n'est Bernard, avaient pris leurs gra-
« des en théologie ; Dudon, clerc spécial de maître
« Amaury, prêtre, qui avait suivi, pendant dix années

omnium dicere Deum ! Hoc est super omnem errorem gentilium, qui modestius mentiti sunt dicentes majores mortuos principes deificari.... Certe dixit insipiens in corde suo : Non est Deus. Dixit insipientior in corde suo : Ego sum Deus... Absit autem quod fons scientiarum, urbs ista, perfecti decoris in sapientia, hac peste fœdetur ! »

« environ, les cours de théologie ; l'acolyte Héli-
« nand ; le diacre Odon ; maître Guérin, qui avait
« professé les arts à Paris, et, comme prêtre, avait
« étudié la théologie sous Étienne, archevêque de
« Cantorbéry, Ulrich (1), prêtre de Lorris, sexagénaire,
« qui avait longtemps fréquenté les écoles de théolo-
« gie ; Pierre de Saint-Cloud, sexagénaire, prêtre et
« théologien, et, enfin, Étienne, diacre du Vieux-
« Corbeil. Ayant le diable pour conseiller, ces gens
« avaient imaginé de nombreuses et abominables hé-
« résies, qu'ils avaient déjà propagées en divers
« lieux... Ils disaient que le corps du Christ ne se
« trouve pas autrement dans le pain consacré que
« dans tout autre pain ou dans tout autre objet ; ainsi
« Dieu s'était trouvé dans le corps d'Ovide comme
« dans le corps de saint Augustin. Ils niaient la résur-
« rection des corps, disant du paradis et de l'enfer que
« ce sont là des lieux imaginaires, et que posséder com-
« me eux la connaissance de Dieu c'est avoir en soi-
« même le paradis, tandis qu'être en état de péché
« mortel c'est porter l'enfer en soi, comme on a dans
« sa bouche une dent pourrie. Élever des statues aux
« saints, encenser de saintes images, c'était, à leur
« sens, idolâtrie, et ils se moquaient fort des gens qui
« portent à leurs lèvres les restes mortels des mar-
« tyrs. Ils blasphémaient principalement contre le
« Saint-Esprit, de qui nous vient toute pureté, toute
« chasteté. Si quelqu'un, disaient-ils, possédant le
« Saint-Esprit, commet quelque acte impudique, il ne
« pèche pas, car le Saint-Esprit, qui est Dieu, absolu-
« ment séparé de la chair, ne peut pécher, et l'homme

(1) Dans le décret : *Orricus*.

« ne peut pécher tant que l'Esprit, qui est Dieu, habite « en lui. C'est l'Esprit-Saint qui fait tout en tout. Aussi « disaient-ils que chacun d'eux était le Christ et l'Es- « prit-Saint. En eux se vérifiait cette parole de l'Écri- « ture : *Il s'élèvera de faux Christs et de faux* « *prophètes !*

« Ces misérables s'efforçaient d'établir leurs doc- « trines insensées sur des arguments de nulle valeur. « Ainsi fut découverte leur conjuration. Guillaume « l'orfèvre, étant venu trouver maître Raoul de Namur, « lui dit qu'il était envoyé vers lui par Dieu lui-même, « et lui proposa ces articles d'impiété : — Dieu le Père « avait agi, dans l'Ancien-Testament, sous certaines « formes, c'est-à-dire sous la forme de la loi ; Dieu « le Fils a pareillement agi sous certaines formes, com- « me dans les sacrements de l'autel, du baptême et les « autres. Mais de même qu'à l'avénement du Fils « furent abrogées les plus anciennes formes, ainsi « maintenant doivent être abandonnées toutes les for- « mes sous lesquelles le Christ a opéré, c'est-à-dire les « sacrements, car la présence du Saint-Esprit va se « manifester clairement en ceux dans lesquels il s'in- « carnera, et principalement en sept apôtres au nom- « bre desquels, lui, Guillaume, il se comptait....

« Entendant cela, maître Raoul lui demanda s'il « avait quelques associés auxquels les mêmes révéla- « tions eussent été faites. — « J'en ai plusieurs, ré- « pondit Guillaume, » et il nomma les clercs dont « nous avons parlé. En homme sage, Raoul comprit « aussitôt le péril qui menaçait l'Église, et, ne croyant « pas pouvoir réussir seul à pénétrer le fond de leur « malice et à les convaincre d'hérésie, il crut devoir « user de stratagème. — « J'ai été, dit-il, informé par

« le Saint-Esprit qu'un certain prêtre et moi nous « devions un jour prêcher votre doctrine. » — Et, « pour ne pas se compromettre dans l'entreprise qu'il « avait formée, Raoul alla tout raconter à l'abbé de « Saint-Victor, à maître Rupert et à frère Thomas, en « la compagnie desquels il se rendit près de l'évêque « de Paris et de trois maîtres en théologie, à savoir le « doyen de Salsbourg, maître Rupert de Koren et « maître Étienne, et leur communiqua tout ce qu'il « avait appris.

« Grandement effrayés, ceux-ci enjoignirent à Raoul, « en rémission de ses péchés, et à un autre prêtre, de « s'affilier aux conjurés et de demeurer avec eux aussi « longtemps qu'il leur serait nécessaire pour connaître « toute leur doctrine, pour approfondir tous les articles « de leur incrédulité. Afin de remplir cette mission, « maître Raoul et le prêtre son compagnon parcou- « rurent, pendant trois mois, avec les hérétiques, les « diocèses de Paris, de Langres, de Troyes et de Sens, « où ils rencontrèrent un grand nombre de leurs « complices... Enfin, ils revinrent vers leur évêque, « lui firent le récit de tout ce qu'ils avaient vu et « entendu, et aussitôt l'évêque fit rechercher les cou- « pables dans les provinces, car aucun d'eux, si ce « n'est Bernard, n'était alors à Paris. Lorsqu'ils furent « en la prison épiscopale, on assembla, pour examiner « leur doctrine, les évêques des diocèses voisins et « des maîtres en théologie. Les articles ci-dessus rap- « portés leur ayant été présentés, quelques-uns d'entre « eux les confessèrent publiquement ; d'autres, dési- « rant échapper, mais se voyant aussitôt convaincus « d'erreur, manifestèrent alors la même opinion que « leurs complices et firent des aveux sans réserves. La

« preuve de tant de perversité étant acquise, les cou-
« pables, de l'avis des évêques et des théologiens,
« furent conduits dans un champ et dégradés en pré-
« sence du peuple et du clergé. Quelque temps après,
« à l'arrivée du roi, qui était alors absent, on condui-
« sit au bûcher ceux qui, refusant de répondre aux
« interrogations, avaient montré le plus d'obstination
« et n'avaient laissé paraître, même devant la menace
« de la mort, aucun signe de repentir. Lorsqu'on les
« menait au supplice, il s'éleva un furieux ouragan,
« provoqué, personne n'en douta, par ces esprits de
« l'abîme, lesquels, auteurs de leur égarement, l'é-
« taient encore de leur fin tragique. Et, durant la nuit
« qui suivit cette exécution, le chef de ces fanatiques
« étant venu frapper au seuil d'une recluse, confessa
« tardivement son erreur, déclarant qu'il avait été
« reçu dans l'enfer comme un personnage d'impor-
« tance et condamné aux flammes éternelles. Quatre
« d'entre eux furent jugés, mais ne furent pas brûlés :
« à savoir maître Guérin, Ulrich, prêtre, Étienne,
« diacre, dont la peine fut la prison perpétuelle,
« et Pierre qui, craignant d'être arrêté, s'était fait
« moine. Les restes de maître Amaury qui, le pre-
« mier, avait enseigné leur doctrine odieuse, furent
« exhumés du cimetière et ensevelis en quelque
« champ. Dans le même temps, la lecture des livres
« de philosophie naturelle fut interdite à Paris pendant
« trois ans ; les livres de maître David et les livres de
« théologie écrits en français furent condamnés à per-
« pétuité et brûlés. Ainsi, par la grâce de Dieu, fut
« extirpée l'hérésie (1). »

(1) *Illustr. mirac. et hist. memor. libri XII*, a Cæsario Heisterbachensi, lib. V cap. XXII. Dans le fragment publié par Martène, à la page 163 de son

Si longue que soit la narration de Césaire, nous avons cru devoir la reproduire presque entièrement. Elle est, en effet, intéressante à divers points de vue. On y trouve, d'une part, un grand nombre de particularités historiques, et, d'autre part, elle fait bien connaître la trop grande simplicité du narrateur et de ses contemporains. Quelques hommes ayant formé le dessein téméraire de concilier la logique et la théologie, sont arrivés à nier le principe de distinction. Comment sont-ils dénoncés à la multitude? Non pas comme des philosophes téméraires, mais comme des magiciens en commerce avec les esprits de l'abîme. Pour apaiser le Dieu jaloux auquel la croyance populaire a donné le ciel pour domaine, on condamne ces égarés au plus affreux des supplices ; le peuple se persuade que toutes les légions infernales viennent assister à leur exécution et que les airs assombris se sont emplis de démons chargés de recevoir l'âme perverse des coupables. Ajoutons que la sottise du peuple ne dépasse guère sur ce point là, dans le temps dont nous écrivons l'histoire, celle des gens qu'on estime à bon droit les plus instruits, les plus cultivés. Tels sont, en effet, les termes d'une sentence rendue par le concile de Latran, en 1215, sous la présidence d'Innocent III : *Reprobamus et damnamus perversissimum dogma impii Amalrici, cujus mentem sic pater men-*

Nouveau Trésor, on compte neuf suppliciés : « Hujus opinionis hominum quatuor sacerdotes, duo diaconi, tres subdiaconi comprobantur extitisse, qui duodeviginti calendas decembris, juxta sancti Honorati basilicam, degradati, duodecim kalendas mensis nominati infelici martyrio de sæculo migraverunt. Horum causa, quosdam libros etiam sapientibus cognovimus interdictos. » Nous avons raconté tout le détail de cette affreuse tragédie dans une notice lue devant l'Académie et publiée dans la *Revue archéologique* de l'année 1864, pp. 417-434. Il y a dans cette notice plusieurs erreurs qui sont ici corrigées.

dacii excæcavit ut ejus doctrina non tam hæretica censenda sit quam vesana. Il n'y a qu'un Dieu dans le système de David et d'Amaury ; la fiction de Satan en est exclue ; et de bonne foi, sans aucune dérision, on dit, on publie, sous le sceau d'un pape, que Satan est l'auteur du système qui le nie. Mais les plus évidentes contradictions ne sauraient empêcher l'orthodoxie de croire ce qu'elle veut croire. Quoi qu'il en soit, tant que durera la superstition démoniaque, l'esprit de nouveauté sera flétri comme un souffle impur de l'enfer et les consciences ne sauront prétendre à l'indépendance sans devenir aussitôt suspectes d'un crime monstrueux.

Mais reprenons l'histoire du concile de Paris. Non-seulement ce concile a condamné la doctrine d'Amaury ; il a compris encore dans la même sentence les livres de David et quelques autres dont les auteurs ne sont pas nommés par Césaire. De ces auteurs, les uns sont restés tout à fait inconnus ; on ignore même quels étaient ces livres de théologie écrits en français, *libri gallici de theologia*, dont la nouveauté révolta le concile. Quant aux livres de philosophie naturelle, c'étaient, disent des historiens plus précis, des livres récemment trouvés et traduits à Tolède, sous le nom d'Aristote. Ainsi s'exprime Gérald de Barri (1), et son témoignage est confirmé par le continuateur de Robert d'Auxerre (2). C'est bien, en effet, la *Physique* d'Aris-

(1) « Libri quidam, tanquam Aristotelis intitulati, Toletanis Hispaniæ finibus nuper inventi et translati, logices quodam modo doctrinam profitentes et tanquam prima fronte præferentes, sed philosophicas longe magis de rerum scilicet naturis inquisitiones et subtiles quoque discussiones (lacune dans l'édition) ne legerentur amplius in scholis sunt prohibiti. » Giraldi Cambrensis *Opera*. T. IV, pp. 9, 10.

(2) Voici la narration du chroniqueur : « Erant per id tempus quidam scioli litterarum in Francia, sed pestilentis doctrinæ, clanculo discurrentes,

tote, les *Ausculta physica*, que désigne l'arrêt du concile, sans oublier les commentaires qui l'accompagnent : *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis, publice vel secreto.* Mais on s'est demandé s'il n'y a pas, dans l'arrêt lui-même, quelque erreur; en d'autres termes, si les membres du concile n'ont pas condamné sous le nom d'Aristote tels ou tels écrits dont il n'est pas l'auteur véritable. La *Physique* d'Aristote contient, il est vrai, plus d'une proposition qu'il serait difficile de concilier avec les premiers versets de la *Genèse ;* mais y lit-on celle-ci, qui causa tant d'horreur à maître Raoul : *Omnia unum, quia quidquid est est Deus?* Elle ne se rencontre ni dans la *Physique* d'Aristote, ni dans aucun autre de ses ouvrages. Aristote n'a jamais admis la thèse de l'unité substantielle ; il l'a même plus d'une fois et très vivement combattue. Voilà ce qu'on a d'abord allégué, pour montrer que les juges ont dû se tromper et condamner sous le nom d'Aristote quelque ouvrage apocryphe. On a fait remarquer en-

et vana quædam et impia dogmata fideique omnino contraria latenter plurimis susurrantes, et, nisi prævenisset eos virorum prudentium cauta sagacitas, plures in barathrum perfidiæ demersissent. Nam, de communi episcoporum consilio, missi sunt qui actus eorum sagaciter explorarent ; per quos comperti et detecti captique et adducti Parisius, custodiæ mancipantur. Erant autem numero quatuordecim, quorum erant aliqui sacerdotes curam animarum habentes, quibus fecerat favorem ad populum fucata species honestatis et vitæ gravitas superducta. Congregato igitur episcoporum concilio, assidentibus magistris Parisiensibus, propalantur eorum ineptiæ omniumque judicio reprobantur et judicati hæretici exponuntur publicæ potestati. Ex quibus decem traduntur incendio, reliqui quatuor murali reclusione damnantur.... Habuit autem initium hæc adinventio profana verborum a quodam nomine Almarico, quem non longe ante defunctum judicaverunt anathemate percellendum feceruntque corpus ipsius a tumulo erui et velut hostem fidei extra locum fidelium procul poni. Librorum quoque Aristotelis, qui de naturali philosophia inscripti sunt, et ante paucos annos Parisius cœperunt lectitari, interdicta est lectio tribus annis, quia ex ipsis errorum semina viderentur exorta. »

suite que si l'anathème prononcé par le concile avait frappé la *Physique* d'Aristote, ce livre si rigoureusement interdit en l'année 1210, *publice vel secreto*, n'aurait pas été, peu d'années après, avidement lu dans toutes les écoles et commenté publiquement par les mieux famés des docteurs, Robert de Lincoln, Albert le Grand et saint Thomas. Quelle vraisemblance y a-t-il, en effet, que de tels hommes se soient mis en révolte ouverte contre un décret canonique, qu'ils ne pouvaient ignorer, qui avait fait tant de bruit ?

Ces observations, ces critiques ne sont pas nouvelles, et depuis longtemps elles ont provoqué diverses conjectures. Nous ferons d'abord connaître celle qui nous est proposée par Serafino Piccinardi, de Brescia, dans son livre qui a pour titre : *De imputato scolasticis studio effreni in Aristotelem* (1). Il existe un traité *De secretiori Ægyptiorum philosophia*, publié en 1519 par Nicolas Castellani, médecin de Faenza, et plus tard, en 1591, à Ferrare, par Francesco Patrizzi. Connu dès le XIIIe siècle, ainsi que l'atteste saint Thomas (2), cet ouvrage fut longtemps considéré comme étant d'Aristote, et telle était encore, à la fin du XVIe siècle, l'opinion de Patrizzi. Or, c'est un livre platonicien : c'est assez dire, suivant Serafino Piccinardi, qu'il contient, sinon la lettre, du moins l'esprit des propositions condamnées par le concile de Paris. Si donc Amaury de Bennes l'avait entre les mains, et y avait puisé ce qu'on appelle le venin de sa doctrine, il est tout simple que, partageant l'erreur commune, les membres du concile aient condamné ce

(1) Padoue, 1676, in-8.

(2) Opusculum XVI, cap. I.

livre sous le nom d'Aristote (1). Une autre supposition nous est recommandée. Le *Livre des causes* fut dès l'abord introduit dans les écoles sous le même nom. Or, il n'y a rien de moins péripatéticien que l'ensemble des théorèmes méthodiquement classés dans cette compilation peut-être alexandrine. Le *Livre des causes* n'est-il donc pas l'écrit plein de blasphèmes que l'arrêt du concile désigne avec une fausse attribution (2) ?

Ces deux conjectures ont sans contredit le même degré de vraisemblance, et pourtant, comme nous allons le prouver, elles sont également fausses. Voici quelques articles des statuts donnés en 1215 à l'université de Paris par le légat Robert de Courceon (3) : *Quod legant libros Aristotelis de dialectica, tam veteri quam nova, in scholis ordinariis et non ad cursum; legant etiam in scholis ordinariis duos Priscianos, vel alterum ad minus; non legant in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricos et Quadrivialia et Barbarismum et Ethicam, si placet, et IV Topicorum. Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia, nec summa de iisdem, aut de*

(1) Seraf. Piccinardi *De imputato scholasticis*, etc., etc., cap. IX.

(2) Am. Jourdain, *Recherches*, p. 183, 197. — Rousselot, *Etudes*, t II, p. 114.

(3) Nous devons dire ici quelques mots sur ce légat. Né, suivant quelques historiens, en Angleterre, et, suivant quelques autres, en France, il mourut en 1218, sous les murs de Damiette (Jac. de Vitriaco, *Hist. Orient.*, lib. III). On lui attribue divers ouvrages. Le plus considérable et le plus intéressant a pour titre *Summa*, etc., et commence par ces mots : *Tota cœlestis philosophia in duobus consistit, in fide et moribus*. Il est inédit, mais nous en connaissons trois manuscrits à la Bibliothèque nationale : deux dans l'ancien fonds du Roi, numéros 3258 et 3259 ; le troisième dans le num. 14524, provenant de Saint-Victor, Les deux premiers portent à tort le nom de Pierre le Chantre. Le troisième exemplaire est anonyme, comme le sont encore ceux que renferment les num. 1175 de Troyes et 62 d'Arras. Mais celui que nous offre le num. 247 de la bibliothèque de Bruges est

doctrina magistri David de Dinant, aut Almarici heretici, aut Mauricii hispani (1). Ce texte, bien plus clair que l'arrêt du concile, le confirme en l'expliquant. Le légat désigne, comme devant être en usage dans les écoles, la *Logique* d'Aristote tout entière, *tam vetus quam nova,* c'est à dire les parties de l'*Organon* depuis longtemps connues et celles que venaient de faire connaître les versions arabes-latines. Il permet, en outre, la lecture de l'*Éthique* et des *Topiques;* mais il interdit expressément la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote et les abrégés de ces deux livres. De plus, il ne s'agit pas seulement ici d'une interdiction synodale, qui pouvait être considérée comme temporaire ; ce sont des statuts donnés *in perpetuum,* des prescriptions qui doivent être à jamais observées dans l'université de Paris.

Il n'y a donc pas lieu de supposer ici quelque attribution erronée. Ce sont bien, à n'en point douter, deux traités reconnus aujourd'hui comme authentiques, la *Physique* et la *Métaphysique*, que Robert de Courceon a signalés comme dangereux et prohibés. Cinq des principaux ouvrages d'Aristote, l'*Organon,* l'*Éthique,* sans doute l'*Éthique à Nicomaque,* les *Topiques,* la *Physique* et la *Métaphysique,* traduits en latin sur des

intitulé *Summa magistri Roberti de Corschon* (Voir Oudin, *Comm. de script. eccles.*, t. II, col. 1663. — *Hist. littér. de la Fr.*, t. XV, p. 296. — Laude, *Catal. des man. de Bruges*, p. 226,. Comme on pourrait s'étonner de ne pas nous voir faire plus ample mention de cette *Somme,* nous devons déclarer qu'elle ne nous est pas inconnue, mais que nous y avons cherché vainement quelques sentences philosophiques. Elle a pour objet les sacrements, et, d'une manière toute spéciale, le sacrement de la pénitence. On y trouvera de très curieux renseignements sur la discipline ecclésiastique au douzième siècle.

(1) Du Boulay, *Hist. univ. Par.*, t. III, p. 82. — Launoius, *De varia Arist. fort.* — A. Jourdain, *Recherches*, p. 191.

versions arabes, sont venus aux mains de nos docteurs, et, comme ils forment à peu près tout le trésor de l'érudition philosophique, les régents de l'école les lisent, les commentent devant leurs jeunes auditeurs. Mais certaines propositions extraites de la *Physique* et de la *Métaphysique* étant jugées suspectes d'hérésie, le légat, pour prévenir de nouveaux scandales, interdit la lecture publique de ces deux traités. Voilà ce qu'exprime, dans les termes les moins équivoques, le texte des statuts de 1215.

Il est vrai que l'on a vainement recherché, dans les deux ouvrages d'Aristote ainsi frappés d'anathème, le germe des doctrines particulières à l'école d'Amaury ; il est vrai que des critiques érudits ont à meilleur droit imputé la responsabilité de ces doctrines au philosophe Alexandre, à Jean Scot, et au compilateur du *Livre des causes*. Si donc l'auteur des statuts de 1215 a proscrit ensemble certains livres d'Amaury, de David, d'Aristote comme contenant le même venin, la même doctrine, il s'est trompé ; ayant mal reconnu l'origine des erreurs propagées par David, par Amaury, il a rendu contre la mémoire d'Aristote une injuste sentence. Mais c'est là supposer une injustice que le légat n'a peut-être pas commise. Il est constant que cette *Physique* et cette *Métaphysique*, où le beau génie d'Aristote se montre dans toute sa force et brillant du plus vif éclat, offrent une doctrine très peu conforme à la croyance chrétienne. Pourquoi donc le légat n'aurait-il pas interdit le même jour, par le même décret, des livres où la prudence de quelques maîtres avait signalé des doctrines différentes, mais pareillement impies ?

La même observation peut être faite sur les articles

promulgués en 1210 par les évêques assemblés dans la ville de Paris. Voici les termes du décret synodal : *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur*. L'arrêt frappe tout à la fois et les livres de philosophie naturelle et les commentaires de ces livres. Si donc ces écrits touchant la nature des choses, qui furent condamnés en 1210, ne sont pas les huit livres de la *Physique,* incontestablement prohibés en 1215, il faut qu'au texte des écrits mal placés parmi les œuvres d'Aristote soient joints les commentaires dont il est ici question. Or le traité *De secretiori Ægyptiorum philosophia*, traduit, dit-on, du grec par l'Arabe Aben-Ama, est dépourvu de toute glose, ainsi que le *De divisione naturæ* de Jean Scot Erigène. Quant à ce qui regarde le *Livre des causes,* il se présente toujours, il est vrai, suivi de la glose de David-le-Juif ; mais ce bref commentaire est simplement l'explication des théorèmes énoncés dans le texte et les juges n'auraient pu donner le nom pompeux de *Libri de naturali philosophia* aux trente-deux théorèmes du *Livre des causes,* qui, séparés de toute glose, occuperaient à peine les deux côtés d'un feuillet. Sommes-nous donc embarrassés de trouver un commentaire joint à la *Physique* d'Aristote ? Il suffit de nommer celui d'Alexandre d'Aphrodisias et celui d'Averroès, qui ne sont guère plus orthodoxes l'un que l'autre.

Il ne faut donc pas hésiter à reconnaître que la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote sont bien les deux ouvrages prohibés d'abord en 1210, puis en 1215 dans l'université de Paris. Mais cette prohibition perpétuelle sera levée quelque temps après. En disant comment et par qui, nous ferons voir qu'Albert

le Grand et saint Thomas ont interprété sans aucun esprit de révolte des livres dont l'usage leur avait été rendu selon toutes les formes d'une autorisation canonique.

CHAPITRE VI.

Grégoire IX et la philosophie d'Aristote.

Présentement, du moins, l'interdiction est rigoureuse; aucun des livres d'Aristote, hormis ceux qui traitent de la logique, ne sera lu par les écoliers, par les maîtres de Paris, en public ou en secret. On ne parlera plus de philosophie naturelle ou surnaturelle. Toute cette philosophie qui prétend raisonner sur l'essence des choses créées, incréées, ne saurait qu'ébranler l'autorité de la foi. Cela peut, en effet, se dire sans contradiction. Oui, c'est à bon droit que Jacques de Vitri, dans un sermon « populaire (1), » accuse la *Physique* d'Aristote d'avoir fait douter des mystères et particulièrement de celui qui domine et protège tous les autres, le mystère de l'incarnation (2). Et quand cette accusation, portée de chaire en chaire, aurait été

(1) Le titre du recueil est *Sermones vulgares*.

(2) « In libris quos naturales appellant valde cavendum est ne ex nimia inquisitione in fide erremus. Fides enim christiana multa habet quæ supra naturam sunt et contra naturam. Unde de quibusdam audivimus quod ex libris naturalium ita infecti erant et a simplicitate fidei christianæ adeo aversi, quod nihil credere poterant nisi quatenus naturalibus rationibus constaret. Unde et animum applicare non poterant ut crederent quod primum et simplex principium, sive Filius Dei, caro fieri potuisset. » Biblioth. nation., man. lat., num. 17,509, folio 32.

moins juste, personne n'aurait certainement osé s'élever contre elle ; on avait trop à craindre de voir dresser d'autres bûchers.

Il y a même des prédicateurs qui s'expriment à huis clos, dans les synodes, en des termes plus véhéments. En supprimant la *Physique* d'Aristote, le légat Robert de Courceon a toléré sa *Logique* ; il l'a même expressément recommandée. Cela trouble, inquiète, révolte quelques gens. Il faut, dit à Saint-Victor Eustache, évêque d'Ely, se défier aussi de la logique ; il n'y a pas à raisonner sur les dogmes de la religion, car tous les raisonnements conduisent à l'hérésie (3). Les témérités de David, d'Amaury, de leurs disciples ont tout compromis ; les plus savants docteurs affectent, pour la plupart, d'ignorer ce qu'ils ont été si curieux d'apprendre ; ces questions si graves, d'un attrait si puissant, mais qui viennent de fournir la matière de tant de blasphèmes, ils ne les agitent plus. Soit qu'ils prétendent aux emplois de l'Église, soit qu'ils veuillent simplement vivre en paix avec elle, ils se résignent à compiler de gros livres de théologie et prennent grand

(3) « Tabernaculum fœderis impugnare nituntur hostes spirituales, ab omni parte quærentes qua possent irrumpere et statum ejus labefactare ; et ab oriente quidem aggrediuntur vanæ persuasiones et profanæ novitates, quales seminavit his diebus quidam pseudo-propheta, qui subintroierunt explorare libertatem et secreta fidei nostræ.... Ex his quidam sunt perniciosæ subtilitatis viri, qui, ponentes os in cœlum, lingua eorum transeunte super terram, de ineffabili mysterio trinitatis personarum et unitatis individuæ essentiæ, de sacramento altaris et quibusdam aliis quæ superant omnem sensum nostrum.... secundum quasdam naturales et philosophicas ac logicas rationes disserere et assertiones suas formare præsumunt, nitentes includere sub regulis naturæ quæ sunt super omnem naturam.... Sunt et alii hæresim Saduceorum renovantes et damnantes ecclesiastica sacramenta. Dogmatisant non esse futuram corporum resurrectionem, sed totum hominem in morte perire. Hujus sectæ sunt aliqui ex his hæreticis quos diebus istis pro magna parte per manum militarem Dominus extirpavit. » Biblioth. nation. man. lat., num. 14,525, folio 255, verso.

soin d'en écarter tout ce qui pourrait susciter de nouveaux débats. Nous avons parlé de la *Somme* composée par Robert de Courceon, et nous avons fait remarquer la prudence, la discrétion de ce théologien d'ailleurs prolixe. Vers le même temps paraît une autre *Somme*, de maître Etienne Langton, qui, après avoir été l'une des gloires de l'université de Paris, doit aller occuper le premier siège de l'Église d'Angleterre (1). Ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux ouvrages, si considérables qu'ils soient, on ne signale aucune digression philosophique; quand les philosophes y sont nommés, c'est incidemment et rarement. Comme il est toujours permis de les citer, d'après saint Augustin, pour corriger leurs plus graves erreurs, on use de cette permission; mais on ne vante jamais ces impies. N'est-il pas, d'ailleurs, prouvé que toute leur science est vaine? N'en ont-ils pas eux-mêmes fait l'aveu? Aristote étant apparu, quelque temps après sa mort, à l'un de ses nombreux disciples, « Maître, lui dit le disciple, qu'est-ce que l'espèce, qu'est-ce que le genre? — Frère, lui répondit Aristote, cela n'importe guère; demande-moi plutôt ce que c'est que souffrir et ne pas souffrir. » Quelle édifiante anecdote! Nous la tenons d'un contemporain

(1) Nous avons à donner quelques explications sur la *Somme* d'Etienne Langton. Nous en connaissons deux manuscrits à la Bibliothèque nationale: l'un provenant de St-Victor, sous le n° 14,556; l'autre, sous le n° 16,385, du fonds de la Sorbonne. Bien qu'ils portent le même titre, on pourrait les prendre pour deux ouvrages différents, le manuscrit de St-Victor commençant par ces mots: *Latria est cultus soli Deo, sive creatori*, et celui de la Sorbonne par ceux-ci: *Quod homo possit resurgere*. Un examen plus attentif nous a fait reconnaître que ces deux manuscrits contiennent le même ouvrage, mais avec un ordre de chapitres différent. Ainsi le manuscrit de St-Victor commence par le vingt-quatrième chapitre du manuscrit de la Sorbonne. Fabricius attribue deux *Sommes* à Etienne Langton, l'une intitulée *Summa theologiæ* et l'autre *Summa de diversis*. Il est vraisemblable que, trompé par la diversité des *incipit*, il aura fait deux ouvrages d'un seul.

d'Amaury, de David, Eudes de Shirton (1), qui la racontait en chaire pour intimider ses propres écoliers. C'était leur dire : de toutes les questions, jeunes chrétiens, celle du salut est la première. Apprenez cela, si vous l'ignorez, du plus illustre des damnés.

Plus d'une fois déjà nous avons eu le spectacle de ces terreurs et de ces défaillances. Mais nous savons qu'elles sont les indices d'un grand malaise ; on ne violente pas les âmes sans les faire souffrir. Or il n'est pas suivant la nature des choses qu'elles se résignent longtemps à supporter cette gêne. Puisqu'il est, au contraire, naturel qu'elles tendent à s'en affranchir, on peut être certain qu'elles le feront tôt ou tard, par un coup de beau désespoir ou par adresse. Il est constant, d'ailleurs, que les mesures violentes perdent avec le temps leur efficacité première. La responsabilité morale de l'oppression finit par peser à ceux qui l'exercent et par les rendre plus tolérants.

Au surplus, ni la sentence du concile ni le décret du légat n'ont pu fermer les lieux depuis si longtemps consacrés à l'étude. Comme l'ont voulu cette sentence, ce décret, ni la *Physique* ni la *Métaphysique* d'Aristote ne seront plus citées dans les chaires que surveille le rigide chancelier de Notre-Dame. Mais ces chaires peu nombreuses sont toutes entre les deux ponts, dans la cité. Sur la rive gauche du fleuve, où le règlement de toute chose appartient à l'autorité moins redoutée du chancelier de Sainte-Geneviève, résident beaucoup d'autres maîtres dont la soumission ne peut être ni si complète ni si durable. L'université de Paris étant du domaine de l'Église, ils sont clercs,

(1) *Mémoires de l'Acad. des Inscript.*, t. XXVIII, deuxième partie, p. 241.

ils sont sujets du pape et lui doivent obéir ; mais, comme ils professent, pour la plupart, les arts ou les sciences, et comme ils ne seraient pas plus capables de faire un cours de logique ou de physique sans Aristote qu'un cours de grammaire sans Donat ou Priscien, ils estiment que les prélats trop effrayés ont manqué de mesure et s'efforcent d'éluder les termes de la sentence et du décret. Ainsi peu à peu les livres proscrits reviennent entre les mains de la plupart des maîtres. Est-il certain qu'ils ne soient pas demeurés toujours entre les mains de leurs écoliers ?

Le premier indice de ce retour vers les philosophes nous est fourni par un livre assurément très orthodoxe, le commentaire de Guillaume d'Auxerre sur les quatre livres des *Sentences* (1). L'auteur se demande s'il convient de démontrer par des raisons humaines les vérités de la foi. Oui, cela, dit-il, est convenable et même nécessaire. D'abord le bon emploi de ces raisons affermit la foi. Elles sont ensuite très utiles pour combattre les hérétiques. Enfin elles sont plus propres que d'autres à convaincre les pauvres d'esprit (2). Quoi qu'il en soit, ce n'est pas au profit de ces pauvres d'esprit que Guillaume en veut faire usage. Son éditeur l'appelle à bon droit un théologien très subtil ; il est, en effet, d'une subtilité remarquable, et sa prétention doit être de persuader ou de confondre des raffinés comme lui. Mais s'il n'a pas moins étudié la *Métaphysique* d'Aristote que sa *Logique*, il ne s'en vante pas, et, comme il n'a jamais eu le dessein d'y chercher

(1) *Aurea doctoris acutissimi domini Guillelmi Altissiodorensis in quatuor Sententiarum libros perlucida explanatio ;* Paris. Fr. Regnault, sans date, in-fol.

(2) Præfat. fol. 1 de l'édition citée.

des arguments contre la foi, il se croit innocent quoique savant. Pour notre part, nous reconnaissons très volontiers que ses démonstrations les plus philosophiques ne favorisent aucune des thèses récemment condamnées. Il n'appartient pas à l'école du prétendu philosophe Alexandre ; il distingue avec grand soin Dieu de l'univers ; il ne veut pas même admettre que cet univers soit un tout uniforme ; enfin il condamne Platon et certains interprètes de la *Genèse*, pour avoir annoncé qu'il existait, avant la génération des choses, un tout sans forme, la matière en soi (1). Sa doctrine nous paraît donc, à divers points de vue, également irréprochable. Mais sa méthode et son langage trahissent un homme qui n'a pas observé le décret.

On lit dans un sermon de Philippe de Grève : « Les « torrents ont détruit presque toute notre cité ; se « déversant dans le grand fleuve de la doctrine, ils en « ont troublé les ondes jusqu'alors pures et lim- « pides. Or, de même qu'il est sage de faire retraite, « la vie sauve, devant l'armée de la mort, ainsi « devons-nous aujourd'hui, et c'est notre seule tac- « tique, céder au torrent et attendre qu'il soit passé. « Quoique les eaux du torrent soient rapides et vio- « lentes, elles sont, en effet, transitoires (2). » Philippe de Grève s'exprimait ainsi vers l'année 1225, étant chancelier de l'Église et de l'université. De tous les chanceliers qu'ait eus l'université de Paris, aucun ne se montra plus dur à l'égard des écoliers et des maîtres, aucun ne forma plus d'entreprises contre leur liberté. Cependant ce dignitaire si redoutable et si

(1) Edition citée, fol. 37.

(2) *Notices et extr. des man.*, t. XXI, deuxième partie, p. 189.

redouté conseillait de céder au torrent de la philosophie, attendu qu'il ne lui semblait pas possible d'y résister. Il y a plus ; il a composé lui-même, prêchant d'exemple, une *Somme* (1) où toutes les questions théologiques sont philosophiquement résolues, non pas sans doute contre la doctrine des Pères, mais suivant une méthode qu'ils n'ont pas habituellement pratiquée. C'est un théologien péripatétisant.

La sécurité des consciences n'est donc plus complètement garantie. On signale à bon droit, même parmi les théologiens, des sectateurs d'Aristote ; et si les uns se contentent d'alléguer en public ses décisions irrépréhensibles, on a lieu de soupçonner que d'autres continuent à propager secrètement ses doctrines pernicieuses. En cet état des choses, il se forme parmi les régents de l'université de Paris un de ces partis mitoyens qui, se proposant toujours de contenir les partis extrêmes, y parviennent quelquefois. Ces grammairiens, ces philosophes et même ces théologiens modérés réprouvent d'une seule voix, comme les prélats, les écarts des hérétiques, et cependant ils disent ne pas approuver la dure sentence rendue contre les livres d'Aristote. Considérant, d'une part, les intérêts de la religion, et, d'autre part, ceux de la science, ils croient qu'il n'est pas impossible de les concilier. Ils demandent donc qu'une nouvelle enquête soit faite sur les périls des derniers temps, et que les erreurs signalées en divers écrits d'Aristote soient justement condamnées, si vraiment elles s'y trouvent, mais sans préjudice pour l'étude qui réclame instamment le surplus des livres interdits.

(1) *Summa Philippi cancellarii*, dans les num. 15,749 et 16,387, provenant de la Sorbonne, à la Bibliothèque nationale. — Voir *Notices et extr. des man.*, t. XXI, deux. part., p. 188-192.

Mais à qui cet appel sera-t-il adressé ? Il n'y a pas, en matière d'hérésie, d'autre cour d'appel que la cour de Rome. On écrit donc au pape ; on le prie, on le supplie d'intervenir. Le pape régnant était alors Grégoire IX, de la famille des comtes de Segni, un digne neveu d'Innocent III. Plein d'ardeur pour les grands intérêts de l'Église, et capable de beaucoup oser pour les servir, Grégoire IX n'entrait aucunement dans les vues de ces inquisiteurs méticuleux à qui l'étude nouvelle d'une science réputée profane semblait le plus condamnable des excès et le présage des catastrophes les plus redoutables. Le 13 avril 1231, ayant sans doute reçu la nouvelle de quelque infraction récente à l'arrêt du concile, il défend encore de lire en public les livres prohibés, mais il renouvelle cette interdiction en promettant de ne pas tarder à en modifier les termes. Quelques jours après, le 20 avril, il écrit à l'abbé de Saint-Victor et au prieur des frères Prêcheurs de Paris, leur donnant la commission d'absoudre selon les formes canoniques les maîtres et les écoliers qui, depuis l'année 1215, ont encouru quelque peine pour avoir témoigné trop de respect au grand nom d'Aristote (1). lEnfin, le 23 avril, sans plus de délais, il adresse la ettre suivante à Mᵉ Guillaume d'Auxerre, archidiacre de Beauvais, à Mᵉ Simon d'Authie, chanoine d'Amiens, ainsi qu'à Mᵉ Étienne de Provins, chanoine de Paris, théologiens renommés, dont on louait également le savoir et la prudence : « La condition des autres scien-
« ces étant de prêter leur ministère à la science des
« Saintes Écritures, les fidèles du Christ ne doivent
« s'y consacrer que dans la mesure où il est prouvé

(1) *Notices et extr. des manuscrits*, t. XXI, deuxième partie, p. 228.

« qu'ils condescendent à la volonté du souverain « maître. Si donc il s'y trouve quelque vicieux mé- « lange, dont le venin pourrait altérer la pureté de la « foi, que cela soit au loin rejeté. Ainsi la femme d'une « éclatante beauté, trouvée dons le nombre des cap- « tifs, ne sera pas introduite dans le palais avant qu'on « n'ait fait tomber sous le ciseau la superfluité de sa « chevelure, et qu'on n'ait rogné ses ongles aigus. « Ainsi, pour s'enrichir de la dépouille des Égyptiens, « les Hébreux doivent, par les ordres du Seigneur, « s'emparer de leurs splendides vases d'or et d'argent, « et laisser de côté les misérables vases d'airain ou de « bois. Ayant donc appris que les livres de philosophie « naturelle, interdits à Paris par le concile provincial, « passent pour contenir à la fois certaines choses « utiles et certaines choses nuisibles, afin que le « nuisible ne porte pas dommage à l'utile, nous « enjoignons formellement à votre prudence, en « laquelle nous avons placé notre confiance en- « tière, par cette lettre munie du sceau de l'apôtre, « sous l'invocation du jugement éternel, d'examiner « ces livres avec l'attention, la rigueur convenables, « et d'en retrancher scrupuleusement toute erreur « capable de scandaliser et d'offenser les lecteurs, afin « qu'après le retranchement des passages suspects, « ces livres puissent, sans retard et sans danger, être « pour tout le reste rendus à l'étude. Donné au palais « de Latran, le IX des calendes de mai, l'an cinquième « de notre pontificat (1). »

Cette lettre habile est restée longtemps ignorée. Nous l'avons récemment découverte parmi les pièces

(1) *Notices et extr. des manuscrits*, t. XXI, deuxième partie, p. 222.

que notre confrère M. La Porte du Theil a tirées des archives historiques du Vatican. Dans les annales ou les savants mémoires d'Égasse Du Boulay, de Crévier, de Jean de Launoy, on voyait la *Physique* et la *Métaphysique*, interdites en 1210, en 1215, partout lues et commentées vers l'année 1230, et l'on ne s'expliquait pas comment une prohibition promulguée avec tant d'éclat, en des circonstances si tragiques, si solennelles, avait été sitôt oubliée par tout le monde, par l'évêque et l'official de Paris comme par les maîtres et leurs écoliers. On apprend aujourd'hui qu'après avoir été seize ans en pleine vigueur, après avoir interrompu seize ans le cours des études, les décrets de 1210 et de 1215 ont été régulièrement abrogés par l'autorité souveraine.

C'est donc un pape lettré, zélé pour la cause des lettres, qui, malgré les scrupules, malgré les alarmes des prélats français, a remis entre les mains des écoliers de Paris ces deux livres où commence où finit toute science, la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote. Voilà un grand fait qu'il convient de signaler. Au commencement du XIIIe siècle, l'Église est, même en France, presque toute la société intellectuelle; dans le sein de l'Église s'agitent toutes les questions qui concernent l'enseignement, la conduite des esprits; ce sont des clercs, des religieux et des moines qui combattent pour ou contre le progrès des études. Parmi ces combattants distinguons les nôtres, afin de leur témoigner notre pieuse gratitude; et, puisqu'à leur tête, en cette année 1231, se trouve un pape pour qui les monuments de la science sont les vases du métal le plus précieux, un pape qui cite avec à propos les livres saints en vue de recommander les livres des philosophes, notre

reconnaissance doit être pour lui d'autant plus vive qu'il nous est venu de Rome beaucoup d'autres lettres où la philosophie n'est pas traitée avec tant d'égards, avec tant d'honneur.

La France a des obligations particulières envers ce pape tolérant, éclairé, car aucune autre nation n'a mis autant à profit les leçons d'Aristote. Ainsi, les préférences de l'Italie ont toujours été pour Platon. Platon a formé les philosophes brillants et téméraires de la renaissance italienne, qui furent d'abord accueillis avec tant de faveur pour être si vite et si dédaigneusement délaissés, et qui, n'ayant pas fait leurs études chez un professeur de logique, ne purent laisser aucune méthode pour la conduite des esprits qu'ils avaient si violemment agités. La France, sous la maîtrise d'Aristote, devait être préservée de ces déréglements. Comme elle s'était dès l'abord déclarée pour la plus prudente et la mieux ordonnée de toutes les doctrines de philosophie, elle s'est engagée dès le premier pas dans la voie qu'il faut suivre. Aussitôt que l'autorité d'Aristote fut, avec la permission du pape Grégoire, de nouveau reconnue dans l'université de Paris, par lui les études furent promptement restaurées, aussi bien dans les écoles épiscopales et conventuelles que dans les écoles plus libres de la rue du Fouarre. A toutes les sciences il donna ce qui fut appelé leurs principes, *principia discendi et docendi*. Les théologiens eux-mêmes, qui l'avaient tant redouté, qui l'avaient si souvent outragé, durent finalement prendre le parti de concilier, autant que faire se pouvait, sa doctrine et leur doctrine. Bien que cela déplaise autant à Campanella qu'à plusieurs de nos théologiens modernes, Albert

le Grand, saint Thomas protestent à bon droit que toute leur philosophie vient d'Aristote, et le rival de saint Thomas, Jean Duns-Scot, même lorsqu'il s'éloigne le plus d'Aristote prétend le suivre. C'est un disciple souvent égaré, mais toujours respectueux. Encore un peu de temps, et, par un mandement exprès du siège apostolique, Aristote sera mis en pleine possession de l'université de Paris. En 1366, deux cardinaux, deux légats d'Urbain V, décrètent qu'avant de postuler le plus humble des grades en cette université fameuse, modèle de toutes les autres, on prouvera qu'on a pour le moins entendu lire et commenter toutes les parties de la *Logique;* une autre décision des mêmes légats, de plus grave conséquence, porte qu'on ne sera pas admis aux examens de la licence sans avoir étudié la *Physique* et la *Métaphysique* (1). Dès lors on n'enseignera plus rien que d'après Aristote, ou, pour mieux dire, il sera le pédagogue universel.

---

(1) De Launoy, *De var. Aristot. fortuna*, p. 90.

CHAPITRE VII

Michel Scot et Alexandre de Halès.

Les études affranchies ayant pris un essor nouveau, la philosophie remise en honneur devint la matière d'un enseignement plus étendu, qu'il fallut rendre plus méthodique, plus régulier. Au XI[e], au XII[e] siècle, il ne s'agissait, en philosophie, que d'interpréter l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories*, l'*Interprétation* d'Aristote et les opuscules de Boëce sur les formes du syllogisme. Ce n'est pas que la logique fût alors toute la philosophie ; mais tout le reste de la philosophie n'était qu'un appendice de la logique. On devait nécessairement, dans l'ardeur de la controverse, pousser au-delà des problèmes logiques, au risque d'aller courir toutes sortes d'aventures dans la région moins explorée des problèmes ontologiques et métaphysiques. L'esprit humain, une fois engagé dans la voie de la recherche, peut-il s'arrêter avant de toucher le but, ou, du moins, avant de croire qu'il l'a touché? N'est-il pas vrai, d'ailleurs, que toutes les questions de l'ordre philosophique ont un enchaînement naturel ? Au début de la logique, on déclare qu'on va négliger les choses pour considérer ce qui se dit des choses, pour établir les

règles de la démonstration. Mais peut-on s'en tenir là ? Non sans doute ; c'est pourquoi nous avons vu les dialecticiens des premiers siècles, ou, du moins, la plupart d'entre eux, étendre le domaine de la logique jusqu'aux frontières même de la philosophie. Au XIIIe siècle, quand l'école eut reçu des Arabes la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, l'enseignement prit une forme plus didactique, les docteurs de l'âge précédent ne furent plus regardés comme des maîtres, mais comme des apprentis, et une ère tout-à-fait nouvelle commença pour la scolastique.

Nous n'insistons pas sur ces observations. Elles ont été faites plus d'une fois ; mais nous ne pouvions ne pas les reproduire. En effet, puisque l'enseignement va changer de méthode, notre examen, notre critique doivent s'accommoder à ce changement. Aux docteurs qui vont tour à tour occuper la scène il ne suffira plus d'adresser les trois questions de Porphyre. D'autres questions seront mises à l'ordre du jour : celle des éléments de la substance, celle du principe d'individuation, celle de l'origine des idées, de leur manière d'être dans l'entendement humain, dans la pensée divine, et diverses autres d'un égal intérêt. Les trois systèmes que nous connaissons déjà vont être représentés, mais ils le seront en des termes jusqu'alors inusités. Notre affaire sera d'exposer ces termes, d'en étudier le sens, souvent obscur, presque toujours dissimulé, et de montrer, sous les différences apparentes, la conformité réelle des doctrines anciennes et des nouvelles.

L'esprit humain est capricieux dans ses allures. Tantôt il marche vers la lumière d'un pas ferme et précipité ; tantôt il s'avance lentement, observe en

passant chaque chose, et quelquefois même il va chercher un repos temporaire à l'abri des grands monuments de la science. Mais, qu'il se presse ou qu'il s'attarde, il faut qu'il suive les mêmes voies, car il n'y en a pas d'autres qui conduisent où l'appelle le désir de connaître. Les systèmes se succèdent, mais, si l'on peut ainsi parler, ils se succèdent en se donnant la main. Ainsi, au XIII[e] siècle comme au XII[e], il n'y aura, parmi les philosophes, que des nominalistes, des conceptualistes et des réalistes. Mais les derniers venus auront un autre maintien, un autre langage que les premiers. Afin d'échapper aux conséquences d'une solidarité périlleuse, les disciples ne nommeront jamais leurs maîtres sans les désavouer. Notre analyse aura, nous l'espérons, pour résultat de suppléer à leur défaut de franchise, et de prouver une filiation dont ils ont été si curieux d'effacer les marques.

Pour ce qui regarde les dissemblances, non pas affectées, mais sincères, qui caractérisent les systèmes du XIII[e] siècle, elles viennent, pour la plupart, de la méthode nouvelle. Nous allons dire, en peu de mots, quelle fut cette méthode. Suivant Avicenne, la science humaine a trois objets bien distincts : la considération des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ou, pour mieux dire, en leurs raisons d'être ; la considération des choses telles qu'elles sont dans la nature ; enfin, la considération des choses telles qu'elles sont dans l'intellect agent. De là, division de la science des choses en trois études : la première, celle qui traite des principes, la logique ; la deuxième, celle qui a pour matière les choses naturelles, la physique ; la troisième, celle qui va chercher l'exemplaire des

choses dans la pensée divine, la métaphysique. La philosophie qui comprend ces trois études est la science universelle. Quel en est le but ? La recherche de la vérité. Quel en est le fondement ? C'est, dit Avicenne, la somme des notions, soit acquises, soit innées, qui font de l'homme un animal raisonnable. Procédant ainsi du connu à l'inconnu, la philosophie va par la logique au terme de la connaissance conjecturale, par la physique au terme de la connaissance expérimentale ; par la métaphysique, que l'on appelle aussi transphysique (1), elle réunit, elle concilie les données de la raison pure et celles de l'expérience, et de cette conciliation dérive la vraie notion de l'être. C'est pourquoi la métaphysique est appelée la science finale, la science suprême et vraiment divine. On ne soupçonnait pas, au XII[e] siècle, cette classification des études philosophiques. Nous ne la jugeons pas ; nous nous contentons de la reproduire telle que nos docteurs la rencontrèrent dans Avicenne. Mais ne voit-on pas, dès l'abord, quelle facilité elle doit offrir à l'enseignement, quel changement elle y doit apporter ?

Pour notre part, nous n'aurons plus besoin de rechercher curieusement soit dans un commentaire théologique, soit dans l'amplification d'une thèse logique, les opinions que nous avons entrepris de faire connaître ; elle se présenteront à nous dans l'ordre qui leur a été assigné par le péripatéticien de Botchara. Cependant, cet ordre ne sera pas généralement observé tant qu'Albert-le-Grand n'aura pas mis aux mains

(1) Ista scientia *transphysica* vocatur. » Albert. Magnus, lib. I. *Métaph.* tract. I, c. 1.

de nos régents ses gloses savantes qui ont la philosophie même pour unique fin. Avant Albert-le-Grand, l'école doit nous offrir encore bien plus de théologiens s'exerçant à philosopher que de philosophes seulement curieux de bien penser. Mais la théologie va devenir plus intéressante en devenant plus circonspecte, c'est-à-dire moins mystique, moins romanesque. Aristote la surveille elle-même et la préserve des plus grands écarts.

Quelque temps après l'année 1230, nous dit Roger Bacon, apparut Michel Scot, apportant divers écrits d'Aristote accompagnés de savants commentaires (1). Cette date est précieuse. Grégoire IX vient de rendre à l'étude la *Physique* d'Aristote, et Michel Scot arrive avec une traduction nouvelle de cette *Physique ;* les deux faits s'enchaînent. Né vers l'année 1190, à Belwearie, au comté de Fife, en Ecosse, et non pas à Salerne, comme le supposent les Italiens, ou à Tolède, comme le prétendent les Espagnols, Michel Scot avait d'abord fréquenté l'école d'Oxford, puis celle de Paris, et enfin celle de Tolède, où il avait appris l'arabe, et, suivant Pits, le grec, le chaldéen et l'hébreu. Ces connaissances plus ou moins étendues, plus ou moins variées, lui avaient permis de traduire, avec le secours d'un Juif qu'on nomme André, plusieurs livres d'Aristote, d'Alpetrondji, d'Avicenne, d'Averroès. Une de ses traductions, celle de la *Sphère* de Nour-Eddin Alpetrondji, adressée à maître Étienne de Provins, un des hommes de confiance de Grégoire IX, est datée de

(1) « Tempore Michaelis Scoti, qui annis 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et mathematicis, cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos. » *Opus majus*, p. 36, 37.

l'année 1217 (1). MM. Jourdain et Daunou n'accordent pas à Michel Scot toutes les versions qui lui sont attribuées par Bale, Pits et d'autres anciens bibliographes; M. Daunou va même jusqu'à lui contester celles qui lui appartiennent indubitablement. Nous ne voulons pas aborder ici l'examen de toutes les difficultés qui s'élèvent au sujet des traductions attribuées à Michel Scot; il nous est cependant impossible de laisser dire sans contradiction, par M. Daunou, que, « selon toute apparence, » Michel Scot n'a traduit qu'un seul des ouvrages d'Aristote, l'*Histoire des animaux.* Parmi les erreurs très nombreuses que contient la notice de M. Daunou, nous corrigeons d'abord celle-ci. Outre l'*Histoire des animaux,* Michel Scot a mis en latin, d'après l'arabe, le traité *De l'âme,* puis le traité *Du ciel et du monde*, et les commentaires d'Averroès sur ces deux traités (2). On a ces traductions, et elles ont été conservées sous son nom; celle du traité *De l'âme* est à la Bibliothèque nationale, dans les num. 6,504 14,385, 15,453 et 16,151; celle *Du ciel et du monde* est dans les num. 14,385, 16,156 et 17,155. Enfin, elles se lisent dans la plupart des manuscrits latins où sont réunis les commentaires d'Averroès, et, si nous n'avons pas pris le soin de rechercher et de comparer toutes les éditions de ces commentaires, nous pouvons cependant affirmer qu'une des plus récentes, celle qui fut publiée par les Juntes en 1550, contient les versions de Michel Scot.

Il est assez difficile de dresser un catalogue exact

(1) A. Jourdain, *Recherches*, p. 133. — M. Daunou fait naître Michel Scot en 1214 (*Hist. littér. de la Fr.* t. XX, p. 43). On voit combien il s'est trompé.

(2) Renan, *Averroès*, p. 162.

de ses ouvrages originaux. Bale et Pits déclarent qu'ils n'ont pu le donner complet, et cependant ils lui attribuent dix-neuf traités sur divers sujets. Mais il a été prouvé par M. Jourdain que la plupart de ces traités sont des versions latines d'Averroès, d'Avicenne ou d'Aristote ; ajoutons que les bibliographes anglais ont encore grossi le nombre de ces versions en désignant le même ouvrage sous deux titres différents (1). Ainsi leur liste doit être bien réduite, et, après ces retranchements exigés par une critique scrupuleuse, elle ne contient plus guère que des traités d'astronomie ou d'alchimie. Voici les titres de ces traités: *Super auctorem spheræ,* ouvrage imprimé à Bologne en 1495, in-4°, et à Venise, chez les Juntes, en 1631, in-folio ; *De sole et luna,* imprimé à Strasbourg en 1622, dans le tome V du *Theatrum chimicum ; De chiromantia,* opuscule souvent publié dans le XVe siècle ; *De physiognomia et de hominis procreatione,* publié plus souvent encore (2) : *De signis planetarum, Contra Averrhoem in Meteora,* manuscrits indiqués par Bale et Pits ; *Notitia convinctionis mundi terrestris cum cœlesti et de definitione utriusque mundi ; De præsagiis stellarum et elementaribus,* manuscrits de la Bibliothèque nationale, sous le num. 14,070, provenant de Saint-Germain-des-Prés (3).

Nous n'aurions pas à nous occuper davantage de de Michel Scot, s'il n'avait fait que des traductions et des livres de philosophie occulte ; mais d'autres ren-

(1) Jourdain, *Recherches critiques,* p. 126 et suiv.

(2) *Hist. littér. de la France,* t. XX, p. 48 et suiv.

(3) Il est vraisemblable que la plupart de ces traités astrologiques se retrouvent dans un manuscrit de la bibliothèque Bodleienne, indiqué sous le titre de : *Mich. Scoti Opera astrologica.*

seignements nous sont fournis sur ce docteur par Vincent de Beauvais et par Albert-le-Grand. Le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais (1) contient plusieurs fragments de Michel Scot, qui ne peuvent avoir été pris en des livres d'astrologie ou d'alchimie; ce sont de bonnes définitions des diverses parties de l'étude philosophique, qui paraissent tirées de quelque ouvrage semblable à ceux d'Avicenne ou de Robert Kilwardeby sur l'origine et la classification des sciences. Ce qu'on lit dans Albert-le-Grand offre encore plus d'intérêt. Après avoir reproduit l'opinion exprimée sur la nature et les causes de l'iris dans un opuscule intitulé *Quæstiones Nicolai peripatetici,* Albert ajoute : *Præter hoc etiam fœda dicta inveniuntur in libro illo qui dicitur Quæstiones Nicolai peripatetici. Consuevi dicere quod Nicolaus non fecit librum illum, sed Michael Scotus, qui in rei veritate nescivit naturas nec bene intellexit libros Aristotelis.* A la lecture de ces lignes, notre curiosité devait être vivement excitée. Un livre de Michel Scot, signalé comme renfermant d'abominables choses, *fœda dicta,* et demeuré jusqu'à ce jour ignoré de tous les bibliographes, inconnu même aux auteurs de l'*Histoire littéraire de la France,* quel objet plus digne de notre examen ! Malheureusement, nous n'avons pu rencontrer ce livre dans aucun catalogue, et nous allions désespérer d'en rien connaître, si ce n'est la description de l'iris, quand nous en avons découvert quelques phrases dans un manuscrit de l'ancienne Sorbonne, aujourd'hui conservé dans la Bibliothèque nationale sous le num. 16089 du fonds latin. Vers le milieu de ce volume, qui est un recueil composé de

(1) Lib. I, c. XVI; lib. XVI, c. I; lib. XVII, c. LVI, LVII, LIX.

pièces écrites, les unes sur vélin, les autres sur papier, au XIII[e] siècle et au XIV[e], on lit, à la suite d'un fragment de saint Thomas sur la manière d'étudier, un autre fragment qui a pour titre marginal : *Hæc sunt extracta de libro Nicholai peripatetici.* Voici maintenant le texte de ce fragment : *Dico ergo tempus esse mensuram seu quantitatem motus secundum prius et posterius ; nam cum motus sit contrariorum, quemadmodum et corpus, necesse est quantitatem inesse motui, sicut et corpori quod tempus, seu mora appellatur. — Item, differunt doctrina Aristotelis et Platonis. Aristoteles enim a debilioribus inchoat ad modum naturæ, tanquam physicus, Plato a fortioribus inchoat ad modum Dei. Theologus enim fuit ; imitatur namque Deum qui posuit principium a fortiori et nobiliori creatione, ut angelorum creationem seu intelligentiarum. — Item, omne cœlum est circulare et omne circulare est perfectum ; ergo omne cœlum est perfectum ; sed ullum perfectum indiget motu, ergo ullum cœlum indiget motu ; partes autem sui cum videant bona quæ non habent, perpendentes se indigere illis bonis, in motum prorumpunt ut acquirant illa bona quæ non habent, et quæ est comparatio totius ad totum et partis ad partem. Ergo salus nostra est per quietem ; cœli finis autem per motum partium ejus : et hoc est quod dicit Averozt. — Item, quærendum est quare duo æque gravia appensa in duobus brachiis libræ, si moveantur ab æquilibritate, iterum redeant ad æquilibritatem ; nam cum ipsa æque gravia sint, non immerito quæritur quare id quod superius est trahat sursum alterum ei æque grave, quod inferius est. Dico autem quod pondera quæ descendunt per libram non possunt recte*

descendere, sed tantum circulariter : quando ergo pondera appensa sunt ex æquilibritate, id quidem quod superius est rectius habet descendere quam quod inferius est, natura arcus per quem habet descendere quod inferius est. Voco autem directam lineam ductam a polo horizontis usque ad centrum terræ. Dicitur autem capere eam partem directi quæ est inter duas lineas a terminis arcus perpendiculariter eductas in lineam quæ directum appellatur. Manifestum autem quod appendicula cum brachiis libræ faciunt angulos acutos adeo quod, si protrahantur, concurrent quidem in centro terræ. Si ergo acuti illi anguli non fuerint, notus et (erit) angulus qui fit in centro terræ, cum sit residuum duorum angulorum rectorum : non igitur erit arcus circumferentiæ circumscriptæ illi item angulo ; notæ quoque erunt cordæ illorum arcuum. Dico autem quod acuti illi anguli nullatenus possunt deprehendi, pro eo quod imperceptibiliter minores sunt duobus rectis.

C'est là, disons-nous, tout ce qui reste de l'ouvrage si mal famé dont Albert-le-Grand nous a dénoncé l'auteur. On ne rencontre, il est vrai, dans ces phrases, rien de bien affreux et de bien criminel ; elles ne sont pas cependant dépourvues d'intérêt. Laissant à d'autres le soin d'interpréter le théorème physique qu'elles contiennent, nous nous arrêterons à cette proposition métaphysique : Le temps est une substance que l'on définit la mesure du mouvement. C'est le contraire qui est la vérité. En effet, nous ne concevons le temps qu'avec une limite ; la notion vague du temps nous échappe, ou, du moins, elle n'est susceptible d'aucune définition ; et, pour en avoir une notion claire, nous devons d'abord rechercher la mesure qui le détermine.

Or, quelle est cette mesure ? C'est le mouvement, le mouvement des astres (1). Mais Michel Scot ne se contente pas ici d'attribuer l'effet à la cause, et réciproquement ; après Aristote, plus d'un péripatéticien a commis cette erreur, et, en conséquence, elle n'est que vénielle. Notre docteur pèche d'une façon bien plus grave, quand il assimile le temps et le mouvement à des corps, à des étants du genre de la substance. Cette assimilation est un des plus grands excès dont le réalisme se soit jamais rendu coupable. Aussi avec quel dédain notre docteur parle-t-il d'Aristote ? Ce n'est qu'un physicien. Platon marche bien avant lui ; c'est un homme divin, presqu'un Dieu. Michel Scot a traduit Aristote, mais, comme le remarquent justement Albert-le-Grand et Roger Bacon (2), il ne l'a pas bien compris ; à vrai dire, il ne s'est pas même inquiété de le bien comprendre. Il fut doué sans doute d'un esprit curieux ; mais son attention se porta de préférence sur le mystère des substances que la chimie compose et décompose. C'est un disciple des naturalistes arabes et son maître se nomme Al-Kendi.

Alexandre de Halès paraît avoir été le premier des latins qui, de propos délibéré, par calcul et presque sans défiance, ait fait emploi, dans l'enseignement de la théologie, des méthodes et des sciences nouvelles. François Patrizzi dit de lui : *Quis primus Aristotelicam philosophiam ibi tractaverit, in incerto est ; attamen satis, ni fallor, constat Alexandrum de Halis et Al-*

(1) Que cette objection ne semble pas venir de la science moderne, parce qu'elle se trouve dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Elle est peut-être contemporaine de la définition d'Aristote. Nous pensons, du moins, qu'elle n'était pas ignorée de Michel Scot, puisqu'elle embarrassait beaucoup Albert-le-Grand. *Summa de creaturis*, tract. II, quæst. v.

(2) *Opera inedita*, p. 471, 472.

bertum Magnum primos omnium latini nominis philosophorum Aristotelicam philosophiam commentariis exposuisse. Quand Patrizzi s'exprimait en ces termes, il commettait plusieurs erreurs. Dès le XIIe siècle, on avait interprété, dans l'université de Paris, les principaux livres de l'*Organon*, comme le prouvent les gloses si remarquables de celui qui fut appelé, même de son temps, le péripatéticien du Pallet. En outre, il n'existe aucun commentaire d'Aristote qui nous ait été laissé par Alexandre de Halès. Les gloses sur la *Métaphysique*, publiées à Venise, en 1572, sous les yeux de Patrizzi, et auxquelles il fait évidemment allusion, ont été portées, il est vrai, par d'anciens bibliographes au catalogue des œuvres d'Alexandre de Halès, mais on les a depuis justement restituées à un autre religieux de son ordre, Alexandre d'Alexandrie. Ce qui, toutefois, paraît constant, c'est qu'Alexandre de Halès avait entre les mains les travaux des Arabes sur la philosophie d'Aristote (1), lorsqu'il composa son encyclopédie théologique qui, remaniée dans la suite par Guillaume de Meliton et par d'autres, fut imprimée, pour la première fois, à Venise, en 1475, in-folio, sous le titre de : *Summa universæ theologiæ* (2).

Halès est une bourgade du comté de Glocester, dans laquelle existait, dit-on, un vieux monastère où le jeune Alexandre fit ses premières études. Il en sortit pour aller occuper, on ne sait en quelle église, divers emplois et finalement celui d'archidiacre. Les archidiacres ne jouissaient pas alors d'une bonne renommée. Remplissant l'office de doyens ruraux, ils avaient

(1) Tennemann, *Lehrburh der Gesch. der Phil.*, t. V, p. 251 et suiv.

(2) Il y en a eu depuis de nombreuses éditions. Voir *Hist. litt. de la Fr.*, t. XVIII ; art. de M. Daunou.

aisément pris l'habitude de s'enrichir aux dépens des curés et de leurs paroissiens (1). Nous apprenons toutefois de Roger Bacon que l'archidiacre Alexandre était devenu riche sans cesser d'être homme de bien (2). Il fit, d'ailleurs, un très bon usage de sa fortune, puisqu'il s'en servit pour venir à Paris achever ses études et gagner le titre de maître. Ses leçons, quand il eût une chaire, furent très suivies ; on accourut de très loin pour l'entendre. Ayant donc acquis une grande renommée, il quitta le siècle et se fit admettre, en l'année 1222 (3), parmi les rustiques compagnons de saint François. Cette résolution, qui étonna beaucoup de gens, eut des suites qu'on n'avait peut-être pas prévues. L'ordre nouveau des frères Mineurs, composé de clercs pauvres, mendiants et nullement savants, affectait le mépris de la science ; aucun d'entre eux n'étant capable d'enseigner, ils s'étaient fait une loi de n'enseigner jamais. Mais dès qu'ils eurent au milieu d'eux cet illustre régent, maître Alexandre, ils le prièrent de continuer ses leçons et même, bientôt après, d'instituer une école (4). Alexandre demeura dans sa

(1) C'est ce que nous atteste, avec beaucoup d'autres, Jacques de Vitri. On lit dans un de ses sermons : « Qui malos archidiaconos vel rurales decanos constituunt similes sunt cuidam fatuo, qui, cum caseum, quem in arca reconderat, a muribus corrosum inspiceret, posuit in arca murilegum ut a muribus defenderet caseum. Murilegus autem non solum mures devoravit, sed totum caseum comedit. Sic raptores et mali officiales, qui a malis sacerdotibus simplicem populum defendere debuerunt, tam sacerdotes quam laicos pecuniis spoliant et devorare non cessant. » Biblioth. nat. : Man. lat., num. 17,509, fol. 13, verso.

(2) Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 106, 354.

(3) Wadding., *Annal. Minor.* ann. 1222, cap. XXVI. — M. Em. Charles se trompe en disant que le fait eut lieu en l'année 1232 ; *Roger Bacon*, p. 354.

(4) « Quum intravit (Alexander) ordinem fratrum Minorum, fuit de eo maximus rumor, non solum propter conditiones suas laudabiles, sed propter quod novus fuit ordo Minorum et neglectus a mundo illis temporibus ; et ille ædificavit mundum et ordinem exaltavit. Ex suo ingressu fratres et alii

chaire jusqu'en l'année 1238 ; il ne la quitta que chargé d'années, pour aller mourir en paix, et Jean de La Rochelle, un de ses disciples, y parut aussitôt après lui. L'ordre de Saint-François fut dès lors compris au nombre des ordres lettrés.

Les contemporains d'Alexandre l'ont appelé *Doctor doctorum, Doctor irrefragabilis.* C'est, du moins, un théologien très sagace, très subtil. Sa méthode est celle de Pierre le Lombard ; il procède par distinctions et soumet toutes les formules du dogme à la même critique. Du Boulay, Morhoff, Brucker et M. Daunou commettent une erreur lorsqu'ils disent que la *Somme* d'Alexandre, à qui l'on a souvent donné le titre de *Sententiæ,* est le plus ancien commentaire des *Sentences ;* nous savons, en effet, que Guillaume d'Auxerre les avait déjà commentées (1). Mais le travail de Guillaume diffère beaucoup de celui d'Alexandre. Guillaume connaît assurément toutes les œuvres d'Aristote ; mais, par déférence pour l'arrêt du concile, il ne cite guère que les traités de logique et de morale (2). Avec la permission de Grégoire IX, Alexandre en cite d'autres, et assez fréquemment. Ce n'est pas à dire qu'il soit, à proprement parler, un philosophe. Roger Bacon fait très justement remarquer qu'Alexandre avait depuis longtemps achevé ses études quand il fut enfin permis d'étudier la *Physique* et la *Métaphysique,* et que, par conséquent, son éducation philosophique avait été bien imparfaite. Il n'en est pas moins vrai que, l'inter-

exaltaverunt in cœlum et ei dederunt auctoritatem totius studii. » *Roger Bacon,* loc. cit.

(1) C'est une autre erreur de prétendre que la *Somme* d'Alexandre est le premier ouvrage qui porte ce titre. Nous avons, dès le XIIe siècle, les *Sommes* de Robert de Melun et d'Étienne Langton.

(2) Am. Jourdain, *Recherch. crit.*, nouv. édit., p. 30, 31, 211.

diction levée, il s'empressa de lire tous les livres autrefois défendus. Il en fit, ajoute Roger Bacon, un très mauvais usage ; sa lourde *Somme,* dont un cheval aurait plus que sa charge, *quæ est plus quam pondus unius equi,* est un fatras d'erreurs et de chimères. Telle ne fut pas, sur cette *Somme,* l'opinion la plus générale. Luc Wadding raconte que le pape Alexandre IV l'ayant soumise au jugement de soixante-douze théologiens, ceux-ci la recommandèrent comme un livre parfait à tous les maîtres du monde chrétien (1). Si donc Roger Bacon l'a, de son point de vue, condamnée très durement, si d'autres docteurs l'ont, pour d'autres motifs, presque aussi mal traitée, cela prouve simplement qu'il y a des sectes, même parmi les théologiens orthodoxes, et que jamais on ne contente les gens de la secte dont on n'est pas.

Pour ce qui nous importe, dégageons de l'ouvrage quelques propositions philosophiques. Sur la question des universaux considérés au-delà des choses, avant les choses, Alexandre déclare d'abord qu'ils existent en Dieu ; il va même jusqu'à professer qu'ils participent de la substance divine (2). Mais, s'il s'exprime ainsi, c'est pour ne pas être contraint de localiser la cause exemplaire hors du sein de Dieu ; aussi refuse-t-il de mettre à la charge de Platon l'hypothèse du monde intermédiaire : *Mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam qua fecit Deus mundum* (3). Il croit donc conformer son langage à celui de Platon et des Pères orthodoxes en disant : La cause exemplaire, qui est l'art divin, ne se distingue

(1) Wadding. *Annal. Minor.* ad ann. 1245, cap. XIX.
(2) *Summa,* part. II, quæst. II, m. 2 et 3.
(3) Ibid. quæst. III.

pas en essence de la cause efficiente ; toute cause première est de Dieu, est en Dieu, comme tout phénomène vient de Dieu et se produit hors de Dieu (1). Nous pourrions nous en tenir à cette réponse ; mais puisque nous avons affaire au « Docteur des docteurs, » à l'un des plus habiles dialecticiens de l'école théologique, demandons-lui quelles conclusions renferment ces prémisses. Si les idées, à l'image desquelles ont été façonnées les substances terrestres, résident dans l'entendement divin de toute éternité, la cause qu'on appelle efficiente doit avoir été déterminée, dans l'acte de la création, par celle qu'on appelle exemplaire. Telles étaient les idées de Dieu, telles ont été ses œuvres. Par conséquent Dieu, subissant la loi de sa propre nature, a nécessairement revêtu les choses des formes sous lesquelles elles nous apparaissent. Est-ce donc là ce que pense notre docteur? Il n'ose pas le penser, il lui répugne de croire que Dieu n'est pas libre. Cependant il est forcé de reconnaître que, dans son système, il ne l'est pas. Voici comment il tâche de dissimuler une conclusion que sa logique lui prescrit, que sa foi lui défend. « On peut dire, écrit-il, que « Dieu a créé les choses par une nécessité de bonté, « mais il n'est pas convenable de dire qu'il les a créées « par une nécessité de nature. Assurément la bonté et « la nature de Dieu sont une même chose. Si cependant on disait qu'il agit par nécessité de nature, on « semblerait dire qu'il est soumis à la même nécessité « que les choses naturelles (2). » Les mots ne sont rien ; nous n'imposons à notre théologien ni telle locution, ni telle autre ; mais il nous avait donné le

(1) Ibid. quæst. III, m. 2.

(2) *Summa*, part. I, quæst. V, m. 2.

droit de le forcer à dire que Dieu fait ce qu'il fait par une nécessité quelconque de nature ou de bonté.

Les mots, disons-nous, ne sont rien ; ils ont néanmoins, en scolastique, une grande importance. C'est pourquoi, voulant préparer l'esprit de nos lecteurs à l'intelligence des distinctions thomistes et scotistes, nous jugeons utile d'insister et de commenter sommairement, à la manière des glossateurs, les phrases que nous venons de traduire. Avicenne est l'auteur de la proposition dont Alexandre n'accepte pas les termes. Au livre IX de sa *Métaphysique*, ch. 1, Avicenne prétend que la nature divine est absolument simple, qu'on ne distingue pas réellement en Dieu l'essence, la puissance, la connaissance, la volonté, comme autant de principes différents et susceptibles d'entrer en contradiction ; ce sont là, dit-il, les modes divers de l'unité par excellence. Ces deux mots « il est » signifient : Il est connaissant, voulant, agissant (1). Il n'y a donc pas en Dieu de liberté, parce qu'il est la perfection même ; la liberté, remise à sa place, est le plus noble privilège d'une nature imparfaite. Il semble qu'il n'y ait rien à reprendre dans ce raisonnement ; il est, du moins, évident qu'il ne contient aucun paralogisme. Alexandre essayera donc non de le combattre, mais de le tour-

(1) La plupart des péripatéticiens arabes ou juifs ont fait la même déclaration touchant l'unité divine. Ainsi s'exprime Moïse ben Maimoun : « Voici ce que nous disons, nous autres qui professons réellement l'unité. De même que nous n'admettons pas qu'il y ait dans l'essence de Dieu quelque chose d'accessoire par quoi il ait créé les cieux, quelque autre chose par quoi il ait créé les éléments, et, en troisième lieu, quelque chose par quoi il ait créé les intelligences séparées, de même nous n'admettons pas qu'il y ait en lui quelque chose d'accessoire par quoi il puisse, quelque chose par quoi il veuille, et, en troisième lieu, quelque chose par quoi il ait la science des choses créées par lui ; mais son essence est une et simple, et il n'y a rien en elle d'accessoire en aucune manière. » *Guide des égarés*, prem. part., ch. 53.

ner. Il ne dira pas : *Ex necessitate naturæ ;* il dira plutôt : *Ex necessitate bonitatis ;* mais il ne pourra se défendre d'ajouter : *Idem bonitas quod natura ejus.* Etait-ce la peine de proposer un amendement ? Voyons maintenant l'avis de saint Thomas sur ce point de doctrine. Il ne plaît pas non plus à saint Thomas que l'on conteste la liberté divine, et, pour la sauver, il commence par établir que, sa volonté n'ayant pas d'autre fin que sa bonté, Dieu veut nécessairement être bon, mais qu'il ne veut pas suivant la même nécessité tout ce qui se produit hors de son essence. Ainsi, par exemple, il ne peut ne pas vouloir être bon, et néanmoins il reste libre de ne pas accomplir tous les actes qui seraient les effets de sa bonté. Saint Thomas se demande ensuite selon quel mode Dieu cause les choses externes, et il se répond qu'il les cause selon son intelligence et sa volonté. Ayant enfin recherché la raison déterminante de cette intelligence, de cette volonté, saint Thomas déclare qu'il n'en trouve aucune ; elles sont donc absolument libres (1). Quoi ? libres même à l'égard de la bonté nécessairement voulue ; même à l'égard de cette volonté qui n'a pu vouloir que la bonté ? Il faut nous l'accorder, ces dires sont peu clairs ; il nous semble même que voilà bien des mots pour n'expliquer rien. Après les éclaircissements tels quels de saint Thomas viendront ceux de Jean Duns-Scot. Oui, Duns-Scot le reconnaît, Dieu veut nécessairement sa bonté ; mais il ne la veut pas, dit-il, par nécessité de coaction ; il la veut par nécessité d'immutabilité. Distinction entée sur une distinction ! Mais ce n'est pas tout. Dieu, voulant sa bonté par nécessité d'immutabilité, semble la vouloir par nécessité

(1) Thomas, *Summa theol.*, part. I, quæst. XIX, art. 3, 4, 5.

de nature. Soit! Mais il ne s'en suit pas que la nature immuable de Dieu soit sa bonté. Sur ce point Alexandre s'est trompé. En voulant sa bonté, Dieu veut autre chose que lui-même. Quant aux objets par lui créés et par lui distribués dans l'espace inférieur, sans aucun doute Dieu les veut, mais il ne les veut pas nécessairement; ce qui semble dire que, même en Dieu, la faculté de vouloir est une cause, l'acte de vouloir un effet. La supposition est admise par les scholiastes (1). Mais alors que devient le principe de l'immutabilité divine? Il est certainement bien compromis. Nous n'avons pas à reproduire ici toutes les distinctions, toutes les arguties, tous les sophismes au moyen desquels d'autres réalistes se sont efforcés de mettre d'accord leur psycologie et leur ontologie divines. Il nous suffit de rappeler ce que saint Thomas et Duns-Scot ont trouvé de plus ingénieux pour résoudre un problème qui n'a pas encore été, qui ne sera jamais résolu.

Alexandre nous avait fait espérer, dans la première partie de son gros livre, qu'il n'irait pas donner à travers ces écueils. Ayant remarqué sagement, après Boëce, que l'étendue de la connaissance est moins en rapport avec la nature de l'objet qu'avec les facultés du sujet, il disait alors que la pensée de l'homme peut s'élever jusqu'à Dieu et le concevoir comme l'auteur nécessaire de toutes les choses, mais qu'une définition plus exacte, plus complète de l'essence divine ne saurait être fournie par la raison (2). C'était parler en philosophe, et il aurait dû s'en tenir là, comme l'avait fait autrefois, même en théologie, Guillaume, abbé de Saint-Thierry. Quelle maxime plus profonde et plus vraie que celle-ci : *Hu-*

(1) J. Duns Scotus, *De rerum principio*, quæst. IV, art. 1, 2.
(2) *Summa*, part. I, quæst. II, art. 1. — *Ibid.*, quæst. III, m. 2.

manæ infirmitatis religiosa confessio est de Deo hoc solum nosse quod Deus est (1) ! Elle n'est pourtant pas d'un sceptique ; elle est d'un dévot dont la ferveur va quelquefois jusqu'au fanatisme ; mais ce dévot n'a lu ni le *Livre des causes*, ni les commentaires des Arabes sur Aristote. On ne saurait trop se défier des abstractions. Elles semblent d'abord aider à comprendre ; mais bientôt après elles inquiètent l'esprit, l'embarrassent et le troublent. Etant données la cause exemplaire et la cause efficiente, la foi ne permet guères de réaliser ces abstractions hors de l'essence divine ; il faut donc les placer au dedans. Mais comme le dedans est occupé déjà par d'autres fictions du même ordre, celles-ci, maîtresses du lieu, s'opposent à l'entrée des autres. Voilà donc nos réalistes très laborieusement employés à les mettre d'accord. Constatons qu'ils déclarent eux-mêmes n'y pas réussir. Ainsi le Dieu de leur fabrique peut être exactement défini un tout artificiel, composé d'éléments qui s'excluent.

Pour ce qui regarde les universaux *in re*, qu'on peut appeler physiques par opposition aux universaux *ante rem*, qui sont les universaux métaphysiques, l'opinion d'Alexandre est tout à fait celle de Gilbert de La Porrée. L'universel considéré dans les choses est, dit-il, la forme des choses, et cette forme est l'être même, tout l'être de la matière : *Solum est esse materiæ*. Les individus sont improprement appelés des substances. Ce sont, en tout cas, des substances subalternes, et c'est par le nom de l'espèce, du genre, qu'on les désigne, tant il est vrai que par eux-mêmes ils ne sont rien :

(1) En tête du traité de Guillaume qui a pour titre *Ænigma fidei* ; dans Tissier, *Biblioth. Cisterc.*, t. IV, p. 93.

(*Forma*) *in perficiendo totum perficit omnes partes materiæ, consimili ratione ut est dicere quælibet pars ignis est ignis* (1). Voilà les prémisses du réalisme ontologique. Mais Alexandre les énonce sans en déduire les conséquences. La nature des choses lui semble indifférente. Ce qui l'intéresse, c'est la nature de Dieu. Il ne faut donc pas insister sur une déclaration que notre docteur n'a peut-être pas, en la faisant, bien comprise. C'est Duns-Scot qui, le premier, exposera la thèse de la forme actualisant la matière avec tous les développements que comporte cette thèse si grosse d'erreurs.

La psycologie d'Alexandre est encore plus élémentaire. Nous ne pouvons, toutefois, n'en pas parler. Le fonds de la science ayant été renouvelé, nous entrons en matière, sur plusieurs questions, avec ce théologien philosophe. Suivant lui, comme suivant Avicenne, l'âme est une substance incorporelle (2) ; elle est une (3), mais elle possède plusieurs énergies (4). Ces énergies seraient donc mal définies des parties de l'âme ; quelle que soit la diversité des modes suivant lesquels l'âme procède, elle est une dans toutes ses opérations. C'est, on le sait, une maxime d'Aristote qui semble contredire certains passages du *Timée*. La sensibilité, la mémoire et l'imagination sont, au dire d'Alexandre, les trois principales énergies de l'âme, celles, du moins, qu'elle exerce le plus fréquemment (5). Mais tandis quelle sent, se rappelle ou forme

(1) *Summa*, part. II, quæst. LIX, m. 2.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Part. I, quæst. LXIV, m. 2, art. I.
(5) Part. I, quæst .LXVII, m. 4, art. II.

des images, elle n'est pas seulement passive ; elle est encore active ; en d'autres termes, elle opère toujours avec une sorte de contention. Quelquefois même l'activité qui lui est propre n'attend, pour se mettre en œuvre, aucune impulsion étrangère ; c'est ainsi qu'elle s'élève par elle-même à la conception des choses surnaturelles et perçoit la notion des purs intelligibles. Il s'agit des intelligibles *ante rem*, ces hôtes permanents de l'intellect divin. Quand aux intelligibles *post rem*, Alexandre argue de ce principe, que le récipient impose à la chose reçue la loi de sa propre nature, pour démontrer que, dans l'intelligence humaine, rien n'a le caractère de l'individualité.

Pour conclure, toute la philosophie d'Alexandre de Halès est incontestablement réaliste ; mais elle ne l'est pas à outrance. Ajoutons que, malgré la modération de son langage, ce premier docteur de l'école franciscaine eut, durant plus d'un siècle, quoi qu'en dise Roger Bacon (1), une influence considérable sur tous les héritiers de sa chaire. Par lui son ordre fut acquis à la secte réaliste, comme l'ordre de Saint-Dominique le fut par Albert-le-Grand à la secte opposée. On a dit que Duns-Scot avait été l'un de ses auditeurs. C'est une erreur de fait ; Duns-Scot a vécu longtemps après lui. Mais il est vrai de dire que Duns-Scot continua son enseignement et soutint sa doctrine, comme c'était le devoir d'un bon franciscain.

---

(1) M. Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 107.

CHAPITRE VIII.

Edmond Rich et Guillaume d'Auvergne.

Parmi les condisciples d'Alexandre de Halès, nous avons d'abord à nommer son compatriote Edmond Rich, né sur le territoire d'Abringdon, dans le comté de Barks. Alexandre, ayant quitté son pays, ne le revit plus. En cela son exemple ne fut guère suivi. La plupart des Anglais qui vinrent en France, dans les premières années du XIIIe siècle, retournèrent ensuite au lieu de leur naissance avec le dessein d'y tenir école, C'est ce que fit Edmond Rich. Après avoir achevé ses études à Paris, il revint à Oxford, où, le premier, il expliqua le livre des *Arguments sophistiques*. Ce précieux renseignement nous est fourni par Roger Bacon (1). Edmond Rich fut-il simplement un logicien ? Eut-il et professa-t-il une doctrine sur le fond des choses, c'est-à-dire sur les problèmes de la *Physique* et de la *Métaphysique ?* C'est ce que nous ignorons. S'il a laissé des déclarations écrites sur quelques-uns de ces problèmes, on ne les retrouve plus, et ses contemporains ne nous ont rien transmis touchant l'esprit de ses leçons orales. Quoi qu'il en soit, sa philosophie ne lui causa pas le

(1) M. Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 412.

moindre préjudice. En effet, ce docteur sans aïeux, et même, on le remarque, de très basse condition, devint, ayant acquis une grande renommée de savoir et d'éloquence, archevêque de Cantorbéry, primat de l'Église d'Angleterre, et fut mis, après sa mort, au nombre des saints.

Le commerce des philosophes ne compromit pas davantage l'illustre Guillaume d'Auvergne. Né dans la ville d'Aurillac, comme Gerbert, Guillaume vint étudier à Paris, s'y fit bientôt connaître comme un des professeurs les plus habiles, obtint en 1228 l'évêché de Paris et mourut en 1249 (1). Nous passons rapidement sur les actes de sa vie, bien qu'ils ne soient pas indignes d'intérêt ; nous négligeons même de mentionner ici les nombreux traités (2) dans lesquels il a discuté tour à tour, avec une intelligence vraiment supérieure, les questions les plus délicates, les plus ardues de la théologie dogmatique, et nous abordons immédiatement l'examen de son immense ouvrage qui a pour titre : *Du tout, De universo*. Ce livre et un traité *De l'âme* contiennent toute la philosophie de Guillaume d'Auvergne (3).

Avant d'analyser le traité *Du tout*, M. Daunou fait l'observation suivante : « Il est divisé en deux parties « principales, dont chacune a trois sections. Pour » distinguer ces deux parties, on pourrait dire que la

(1) *Hist. litt.*, t. XVIII, p. 357 et suiv.

(2) Quelques-uns de ces traités sont encore inédits. Ils ont été signalés dans une thèse savante, soutenue à l'École des Chartes par M. Noël Valois.

(3) La meilleure édition de ses *Œuvres*, la plus complète, est celle qu'a donnée Blaise Leferon : *Guillelmi Arverni Opera ex manuscriptis codicibus emend. et aucta* ; Aureliæ, Hotot, 1674, 2 vol. in-fol. Le traité *Du tout* se trouve dans le premier de ces volumes et le traité *De l'âme* dans le second.

« première traite de l'univers matériel et la deuxième « de l'univers spirituel ; mais, en étudiant la première, « on reconnaît que la totalité des êtres y est envisagée « sous les aspects les plus généraux ou les plus abso- « lus, tandis que, dans la seconde, il s'agit spéciale- « ment des créatures intelligentes (1). » La recherche de l'absolu, est, en effet, tout ce qui intéresse Guillaume d'Auvergne. Étant de cette école qui n'avait pas de nom au XIII° siècle et qui reconnaît aujourd'hui pour son maître J. Gottlieb Fichte, il ne fait qu'interroger le moi sur le non-moi, et sa cosmologie n'est, en définitive, qu'une idéologie téméraire. Il ne va donc pas des effets aux causes ; des causes il descend aux effets. D'abord il envisage le Dieu créateur, puis l'univers, son œuvre ; il se demande ensuite si les choses ont été créées simultanément ou successivement, et il répond à cette question, avec une merveilleuse assurance, « que chaque chose a dû être créée à son tour « et à son lieu, comme il compose lui-même son propre « livre, en écrivant les chapitres l'un après l'autre ; « que chaque créature, prise à part, pouvait être plus « grande et plus parfaite, mais que, dans le système « universel où les choses devaient entrer et se tenir en « rapport entre elles, aucune n'était susceptible de « plus de bonté, de grandeur ou de perfection (2). » C'est la conclusion des optimistes. On la trouve, dès le XII° siècle, dans un écrit d'Abélard. L'optimisme est, à vrai dire, au fond de tout ce qu'enseignent les théologiens et les théosophes sur l'origine et sur la fin des choses ; mais ils ne le professent pas les uns et les autres avec la même confiance ou la même sincérité.

(1) *Hist. litt.*, t. XVIII, p. 369.
(2) *Ibid.*, p. 370.

Après avoir rendu compte de la création, Guillaume aborde les plus obscures des thèses astronomiques; puis il parle de la vie future, et, comme ici le témoignage des sens ne peut ni le contredire ni l'embarrasser, il se sent encore plus à l'aise, et voilà qu'il décrit, avec les détails les plus circonstanciés, le lieu du jugement dernier, l'asile des élus, le sombre empire des réprouvés, les supplices variés de ceux-ci, les joies de ceux-là et leurs doux passe-temps; il croit même les entendre exprimer, en des langues inconnues sur la terre, les sensations diverses qu'ils éprouvent durant l'éternité. Une analyse assez étendue de cet ouvrage vraiment singulier peut se lire dans l'*Histoire littéraire*. Il nous suffira, pour en donner une exacte idée, de dire qu'il s'y trouve une dissertation sur les anges qui n'occupe pas moins de trois cents quarante-trois colonnes in-folio (1).

M. A. Jourdain a recueilli les citations d'anciens auteurs qui se trouvent dans les *Œuvres* de Guillaume d'Auvergne. De Platon il n'avait encore que le *Phédon* et le *Timée*, et regrettait vivement ses autres dialogues. On voit qu'il possédait des traductions arabes-latines de la *Métaphysique* d'Aristote, du *Traité de l'âme*, de la *Physique*, des livres *Du ciel et du monde*, des *Météores*, de l'*Histoire des animaux*, *Du sommeil et de la veille* et de l'*Éthique à Nicomaque*, mais qu'il avait une confiance fort limitée dans les dires de ce philosophe mal noté (2). Il connaissait quatre des ouvrages

(1) Guillaume d'Auvergne reconnaît que sa doctrine sur les substances séparées diffère peu de celle d'Avicembron. Plein d'admiration pour ce docteur, il va même jusqu'à supposer qu'il était chrétien. Voir A. Jourdain, *Recherches critiques*, p. 328.

(2) « Quanquam in multis contradicendum sit Aristoteli, *sicut revera dignum et justum est*, et hoc in omnibus sermonibus quibus dicit contraria veritati.... etc. » *De anima*, part. XII, c. II.

attribués à Mercure Trismégiste, et, dans la légion des interprètes arabes, il a désigné comme ses maîtres, à divers titres, Albatgenius, Albumazar, Al-Farabi, Alfragon, Gazali, Alpetradgi, Artesius, Aven-Nathan, Averroès, Avicenne et Avicembron (1). Comme en peu de temps le domaine de l'érudition s'est agrandi ! Il est à remarquer que Guillaume d'Auvergne manifeste plus de goût pour les Arabes que pour les Grecs. Les Arabes lui semblent plus théologiens, les Grecs plus philosophes, et tel est encore le discrédit de la philosophie, qu'il use de fraude et va même jusqu'à s'associer aux détracteurs de la science (2), pour avoir ensuite le droit d'exposer plus librement ses opinions souvent aventureuses ou, du moins, paradoxales. Mais nous ne tiendrons pas compte de cette précaution oratoire.

Guillaume d'Auvergne n'est pas seulement un philosophe, dans l'acception que ce terme avait au XII[e] siècle ; c'est encore un véritable métaphysicien, à la manière de saint Clément et de saint Anselme. Le vaste monde dans lequel il va nous introduire est le monde tel que le voient les yeux de l'intelligence, mais de l'intelligence éclairée plutôt par la foi que par la raison. Ce qui est est ce qui devait être ; et, comme la sagesse humaine est un rayon de la sagesse divine, il s'agit moins, pour étudier les mystères de la nature, d'observer des faits passagers, périssables, que de s'élever par l'abstraction aux idées les plus générales. Aux termes de la science, de la vraie science, *veræ philosophationis*, doit se trouver l'harmonie, l'enchaînement

(1) A. Jourdain, *Recherches critiques*, p. 33, 45,416 et suiv.

(2) *De universo*, p. 1. — *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. de M. Rousselot, au mot *Guillaume d'Auvergne*.

parfait de ces idées ; c'est vers ce but qu'il faut se diriger, et toute la puissance logique de l'entendement ne peut s'employer utilement qu'à l'atteindre. Voilà ce que déclare Guillaume d'Auvergne dans un de ses préambules. Or, quand on s'exprime en ces termes résolus, on n'est plus un simple interprète du dogme traditionnel ; on n'est plus même, parmi les philosophes, un glossateur plus ou moins éclairé de l'*Organon* et des livres de Boëce ; on est, disons-nous, un métaphysicien.

Après avoir écarté le masque transparent derrière lequel Guillaume d'Auvergne prétendait nous dissimuler sa philosophie, allons promptement au fait, et, quelle que soit sa méthode démonstrative, demandons-lui quelle est, à son avis, l'origine de ces idées générales sur lesquelles il construit tout l'édifice de la science humaine.

Il y a, répond Guillaume, deux modes de perception, comme il y a deux sortes d'objets perceptibles. Les sens reçoivent les impressions que leur communiquent les phénomènes ; mais, outre les phénomènes, il y a les substances intelligibles avec lesquelles la raison seule peut entrer en commerce. Les idées qui parviennent à l'entendement par la voie des sens nous représentent des objets sensibles et corporels. De même les substances intelligibles reproduisent leurs images dans le miroir de l'intelligence. Ce théorème ne supporte guère une interprétation nominaliste ; cependant, nous le reconnaissons, il y a là matière à dispute, car de quelles images, de quelles substances intelligibles est-il question ? Si Guillaume veut désigner par ces substances Dieu, les démons, les anges, l'âme humaine, on lui concède volontiers qu'elles sont

ou peuvent être, par elles-mêmes, hors de l'intellect qui les conçoit ; mais, s'il prétend abuser de cette concession jusqu'à dire que tout intelligible conceptuel suppose, dans la nature, une chose, une substance matériellement et formellement identique à ce concept, on l'arrête comme allant au-delà des prémisses, et l'on attend qu'il prouve la réalité de ces choses, qui sont peut-être de pures fictions. Il s'agit donc, pour Guillaume d'Auvergne, d'établir qu'une chose doit être née si elle est pensée, et qu'elle est, comme née, telle qu'elle est comme pensée. Nous n'avons pas sans doute besoin de faire remarquer que la recherche de cette preuve doit nécessairement conduire Guillaume d'Auvergne à nous exposer toute sa doctrine sur la nature des universaux. Qu'on lui prête donc une oreille attentive.

Aristote admet, dit-il, que toutes les formes intelligibles sont en puissance dans l'intellect possible, et qu'elles y passent de la puissance à l'acte, *a potentia in effectum, in actum, in effectum essendi*, par l'opération de l'intellect agent. Ainsi l'intellect agent est le soleil intelligible de nos âmes, qui produit en acte les formes intellectuelles, les idées générales, de même que, dans la nature, le soleil visible produit en acte les couleurs qui se trouvaient auparavant en puissance dans les corps colorés (1) ; ainsi, dit encore le docte Maître, les intelligibles émanés de l'intelligence résident auprès d'elle dans son domaine, qui est l'entendement. Cependant on ne voit pas qu'Aristote ait

(1) *De universo*, part. II, cap. XIV. — On lit encore dans le traité *De l'âme*, part. III, cap. VII : « Imposuerunt (sequaces Aristotelis) hujusmodi passiones, seu receptiones, intellectui agenti, cujus operatio est educere signa antedicta, quæ potentialiter sunt in intellectu materiali, in actum seu effectum essendi, et propter hoc vocaverunt ipsum intellectum agentem. »

jamais considéré l'intelligible comme étant ou pouvant être quelque chose hors de l'intellect. Dans son système, l'objet sensible est, en acte, distinct, séparé des sens; oui, sans doute, mais l'intelligible en acte est simplement une des formes de la pensée. Voilà comment Guillaume d'Auvergne interprète la doctrine d'Aristote sur ce point important. Est-ce pour l'accepter? Nullement; c'est pour la réprouver. Nous ferons bientôt connaître non-seulement les motifs, mais encore les termes vraiment nouveaux de sa critique.

Aristote a fait, on le sait, un traité particulier, le traité *De l'âme*, pour exposer complètement, d'une façon didactique, toute sa doctrine sur les facultés et les opérations de l'entendement. C'est là qu'il décrit en détail les fonctions diverses de l'intelligence et de la sensibilité. Son langage est, dans ce traité, d'une précision qu'on a souvent remarquée; cependant, il faut le reconnaître, il n'est pas toujours d'une clarté suffisante. C'est là sans doute ce qui l'a fait commenter avec tant de liberté. Quoi qu'il en soit, nous suivons et nous comprenons assez bien la série des propositions que nous offre le traité *De l'âme* pour n'hésiter jamais à distinguer le texte de la glose. Oui, le texte a pu fournir plus d'un prétexte à la psycologie fantastique de glossateurs arabes; mais il nous semble prouvé qu'Aristote n'a pas même eu le soupçon de toutes les chimères dont on l'a cru longtemps l'inventeur.

Il y a deux questions à débattre, au sujet de l'intelligence, entre les nominalistes et les réalistes. La première a pour objet la définition du sujet pensant; la seconde, la nature de ses œuvres, de ses pensées. Nous nous occuperons d'abord, avec Guillaume, de la première. Les explications qu'il a déjà données sur les

manières d'être de l'intellect montrent assez que la détermination de ces manières d'être peut être faite au profit de deux systèmes opposés : au profit du réalisme, si les facultés diverses de l'intelligence sont prises pour autant de formes ou d'entités permanentes et réellement distinctes les unes des autres ; au profit du nominalisme, si elles sont considérées comme de simples modalités d'un sujet unique. Sur ce point Aristote s'exprime en des termes obscurs ; mais, avec un peu d'attention, on arrive assez facilement à comprendre que, s'il distingue l'intellect agent de l'intellect patient, jamais il ne suppose que l'âme soit en elle-même un étant séparé de l'intellect, et qu'il y ait, en outre, partage de l'intellect en deux étants de nature diverse. Aristote reconnaît que le même intellect, diversement considéré, est actif ou passif. Cela signifie que les idées sont en puissance de devenir avant d'être produites en acte, et qu'elles sont produites en acte là où elles étaient en puissance de devenir, c'est-à-dire dans l'intellect. Voilà toute l'opinion d'Aristote. C'est une proposition nominaliste, surchargée d'ornements inutiles et qui lui portent dommage.

Mais cette opinion d'Aristote a été singulièrement interprétée par quelques anciens, notamment par Alexandre d'Aphrodisias, puis par les glossateurs arabes. Les uns et les autres ont tellement isolé l'intellect agent de l'intellect patient qu'ils ont fini par leur assigner des lieux divers, disant que l'agent est Dieu lui-même où l'âme du monde, et le patient l'âme de la substance animée, l'âme de Socrate. Quand nos docteurs oseront adhérer à cette distinction beaucoup plus précise que le dogme chrétien, ils s'efforceront de la

présenter en des termes équivoques. Les conservateurs de la foi musulmane blâmaient eux-mêmes la thèse d'Averroès, comme ayant trop empiété sur le domaine du mystère. Elle devait choquer plus encore l'orthodoxie romaine. Cette thèse aura néanmoins de nombreux partisans dans l'école de Paris, de plus nombreux encore dans l'école d'Oxford, et l'on pourra la désavouer sans en désavouer d'autres non moins réalistes. Que toutes les manières d'être de l'intellect soient localisées, pour employer le mot propre, dans la personnalité de Socrate ; s'en suit-il, comme les nominalistes le prétendent, que ces manières d'être soient les modalités successives d'un même sujet ? Voilà ce qu'on ne pourra pas admettre si l'on est vraiment réaliste. On dira plutôt, la substance de l'âme étant d'abord admise, que l'intelligence est en elle-même quelque entité séparée de cette substance, *aliquod ens separatum* (1) ; on supposera pareillement que, l'intelligence ayant deux fonctions, elle se sert, pour les remplir, de deux agents ; enfin l'on ira jusqu'à diviser l'entendement en deux régions : la région inférieure, lieu des idées venues de l'observation des choses périssables, la région supérieure, lieu des idées qui ont pour matière les choses éternelles, et l'on placera l'un et l'autre intellect, l'agent et le patient, dans la région inférieure, à cause de leurs rapports avec la sensibilité (2). Nous a-t-on compris ? A-t-on, du moins, compris les mots dont nous venons de faire usage ? Cela suffit. Nous prouverons, en effet, qu'il n'y a pas de choses derrière ces mots.

Voici maintenant les explications de Guillaume.

(1) Godefroy des Fontaines, *Quodlibeta*, quodlib. VI, quæst. xv.
(2) Ibidem.

L'opinion des Arabes est pour lui celle d'Aristote. Comme il ignore le grec, il est incapable de discerner le texte de la glose. Quand donc il va prendre à partie la thèse de l'intellect agent, défini le moteur externe ou le moteur interne de l'autre intellect, naturellement inerte et passif, il croira guerroyer contre Aristote, qu'il accusera d'avoir perverti le jugement d'Avicenne ou d'Al-Farabi (1). Mais n'insistons pas davantage sur cette erreur historique. Pour ce qui touche la doctrine, Guillaume déclare d'abord que la sensation, comparable sous divers rapports à l'intellection, résulte d'un simple rapport entre ces deux termes, le sens et l'objet. Il ne faut pas supposer, entre les organes des sens et les objets sensibles, quelque intermédiaire par qui ces organes, sensibles en puissance, le deviendraient en acte. Pour produire l'émotion de nos organes sensibles, la présence des objets suffit ; l'intermédiaire qu'on suppose est superflu (2). De même une intellection est simplement la perception d'un intelligible (3). Il n'y a donc pas lieu d'admettre tout ce qu'on a conjecturé sur la manière d'être de l'intellect agent, considéré comme le moteur externe de la pensée. Ce sont là des fictions ingénieuses, mais inutiles et téméraires. Non, l'intellect agent n'est pas une chose affranchie des conditions de la particularité, et, suivant l'hypothèse d'Averroès, subsistant par elle-même comme

(1) M. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 182.

(2) « Inter sensus et sensibilia non est necessaria virtus media, agens in sensus, quæ faciat sensata sensibilia, quæ potentia sunt in organis sensuum, exire in effectum et ea esse in effectu ; sed ad hoc sufficiunt sensibilia quæ extra sunt. » *De anima*, part. IV, cap. VII.

(3) « Cum virtus sensitiva non indigeat nisi rebus sensibilibus propter illas apprehendendas, quomodo virtus intellectiva non erit contenta rebus intelligibilibus ad apprehensionem earum ? » *Ibid.*

une âme universelle, ou comme la lumière des âmes individuelles. Cette thèse, s'écrie Guillaume, est, au fond, celle de l'antique fatalisme. Dire que la connaissance des choses est le produit d'une irradiation dont l'agent externe est la cause et l'agent interne le moyen, c'est vraiment nier, dans l'individu, la personne morale, et condamner le souverain juge à remplir le rôle d'un cruel bourreau qui dispense des peines entre d'irresponsables victimes (1). Guillaume se prononce vivement contre cette thèse païenne. Qu'on l'interroge ensuite sur l'intellect agent considéré comme étant, au sein de l'âme humaine, soit une faculté, soit une partie, soit l'essence même de cette âme : *Apud animam humanam vel vim, vel partem ipsius, vel ipsam essentiam ejus, vel habitum naturalem* (2) ; ce sont là des questions qui ne l'embarrassent pas davantage. Il est même empressé de les résoudre. L'âme, dit-il, n'a pas de parties ; elle a bien des puissances ou des facultés, mais elles lui sont inhérentes. Elles suffisent, d'ailleurs, à toutes ses opérations. Il n'est pas besoin, pour expliquer comment se fait une idée, de recourir à quelque moteur externe ou interne. Si donc on place l'intellect agent dans la catégorie de l'être, c'est un être qu'on suppose sans aucune nécessité (3).

Cela est parfaitement clair. Cependant il faut insister car, sur la foi de Roger Bacon, qui n'est pas un témoin toujours fidèle, de récents critiques ont cru devoir

(1) *Ibid.*, part. VIII, cap. v.

(2) *Ibid.* part. V, cap. VII.

(3) « Formæ intelligibiles non fiunt in intellectu materiali, sive possibili, per receptionem earum ab aliqua intelligentia agente et movente, seu illuminante. » *De anima*, part. VII, cap. v.

imputer à Guillaume d'Auvergne une des opinions qu'il vient de combattre. Roger Bacon dénonce les chimères des autres avec beaucoup de hauteur ; mais cela n'empêche pas qu'il n'ait les siennes et qu'il n'en soit très infatué. Il croit si bien, par exemple, à la permanence objective de l'intellect agent, qu'il le confond, en propres termes, avec Dieu lui-même : *Intellectus agens est Deus principaliter et secundario angeli qui illuminant nos* (1) ; voilà comment il explique chrétiennement la thèse d'Averroès. Ayant donc, nous dit-il, deux fois entendu Guillaume d'Auvergne discourir sur l'intellect agent et nier qu'il fût une partie de l'âme, il en conclut, sans écouter le reste, qu'un si grand docteur était de son avis (2). C'est pourquoi M. Cousin voit dans Guillaume d'Auvergne un des premiers sectateurs de la doctrine averroïste ; et cette opinion est presque partagée par M. Renan, qui, toutefois, accuse Guillaume d'inconséquence pour avoir tour à tour admis et rejeté la même doctrine (3). Mais cette accusation ne semble pas fondée ; Bacon n'a pas compris ou n'a pas voulu comprendre le maître qu'il a deux fois entendu. Non, suivant Guillaume, l'intellect agent n'est pas une partie de l'âme. Cependant ce n'est pas non plus, ajoute-t-il, une chose hors de l'âme ; c'est tout simplement un état de l'âme, ou, pour mieux dire encore, c'est la première, la plus noble de ses vertus (4).

Cette conclusion purement nominaliste est, sans contredit, très raisonnable. Mais notre docteur s'y

(1) *Opus tertium*, cap. XXIII.

(2) *Ibid.*

(3) *Averroès et l'averroïsme*, p. 181-183.

(4) M. Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 327.

tiendra-t-il ? L'intellect agent, celui des Arabes, étant supprimé, reste l'intellect passif ou patient. Il faut maintenant demander à Guillaume ce qu'il pense de celui-ci ; s'il estime, pour dire les choses plus clairement, que les organes des sens, passifs ou patients, sont toutes les facultés de l'âme. Non, cet avis n'est pas le sien. Il accorde, il est vrai, que l'âme ne peut acquérir, sans les organes du corps, la connaissance des choses corporelles ; mais il ajoute aussitôt que la substance de l'âme est ce qu'elle est en elle-même, indépendamment du corps, comme Orphée serait toujours Orphée, c'est-à-dire un excellent musicien, même lorsqu'il serait privé de sa lyre (1) ; ce qui signifie que Guillaume est bien loin de limiter la puissance de l'intellect aux simples opérations de la sensibilité. Nous n'avons pourtant pas encore le dernier mot de son système. Si le réalisme arabe, interprétant avec trop de liberté les distinctions aristotéliques, a pu se figurer les deux modes de l'intellect comme deux formes substantiellement indépendantes, il doit se rencontrer plus d'un nominaliste qui, après avoir reconnu, comme Guillaume vient de le faire, l'unité substantielle de l'âme, distinguera les deux manières d'être du même sujet en vue d'établir que la forme passive est en rapport constant avec la forme active, que les idées générales viennent ainsi des idées particulières, et qu'il n'y a pas lieu, conséquemment, de supposer dans

(1) « Quod si quis dixerit quia, quantum ad vires inferiores, ex quibus sunt operationes hujusmodi, necesse est animam humanam indigere corpore et membris corporalibus, verum utique dixit, si ista indigentia est solummodo quantum ad operationes hujusmodi peragendas, quemadmodum cytharedus indiget cythara quantum ad operationem cytharizandi exercendam, non autem quantum ad esse vel existere suum. » *De anima*, part. XXIII, cap. v.

la nature des objets intelligibles tout à fait semblables aux intelligibles conceptuels. Eh bien ! cette conséquence n'est aucunement admise par Guillaume d'Auvergne, et quand il définit l'âme un tout substantiel doué de deux énergies, l'énergie sensible et l'énergie intellective, il entend que ces deux énergies d'un même sujet sont isolément mises en action par des objets de nature diverse. Ainsi la sensation prouvant l'existence de l'objet sensible, l'intellection prouvera de même l'existence de l'objet intelligible. Cette démonstration, sommairement exposée dans le traité *De l'âme*, l'est plus complètement dans un des chapitres du *De universo*. Il convient de la reproduire.

On ne peut accepter, suivant Guillaume, que la perception d'une forme intelligible ait été nécessairement précédée par la perception d'une forme sensible. En effet, dans le repos absolu des sens, et sans le concours de l'imagination, l'esprit peut concevoir l'objet intelligible ; ainsi, tant que dure le ravissement de l'extase, les sens ne sont émus par la présence d'aucun objet externe, l'imagination est oisive, et cependant la lumière divine illumine de ses rayons l'intelligence vers laquelle elle a été envoyée, et les choses surnaturelles, c'est-à-dire les plus purs des intelligibles, apparaissent à cette intelligence telles qu'elles seront durant l'éternité. On connaît cette objection ; elle vient d'Alexandrie. Mais il ne s'agit pas ici de rechercher ce qu'elle vaut. D'ailleurs Guillaume ne s'en contente pas ; en voici une autre. Si, dit-il, les intelligibles étaient en puissance dans l'intellect patient avant d'être produits en acte par l'intellect agent, l'intelligence est le seul lieu des intelligibles considérés en puissance et en acte. C'est en effet ce qu'Aristote dé-

clare formellement dans plusieurs chapitres de sa *Métaphysique*, et dans le chapitre IV du traité *De l'âme*. Mais Guillaume argumente ainsi contre cette proposition. Qu'est-ce qu'une idée ? C'est une image, une similitude. Une image de quoi ? De ce qui est réellement vrai. Donc le lieu des intelligibles objectifs, c'est-à-dire des formes réellement et absolument vraies, n'est pas cet intellect qui possède de simples images, des similitudes purement subjectives. Les idées reçues par l'intellect sont-elles fausses ou vraies ? Elles sont vraies, mais elles le sont parce qu'elles représentent la vérité : *Similitudo dicitur ipsum quod oritur a veritate* (1). Dans l'esprit de Dieu seul les idées sont non pas des exemples, mais des exemplaires ; non pas des copies, mais des originaux. Pour conclure, une similitude est vraie parce qu'elle est une image de la vérité. Or, quand l'intellect, par un procédé qui lui est propre, considère en lui-même les idées qu'il a reçues, de cette considération naissent les idées secondes, lesquelles sont elles-mêmes des images à l'égard des idées premières, et à l'égard de ces idées secondes les idées premières sont des vérités (2). Telle est l'origine, telle est la nature des idées. Quant aux objets intelligibles, ils ne sont pas plus dans l'esprit après avoir été intellectualisés qu'avant de l'être. Intellectualiser, c'est recevoir l'impression de ce qui est intelligible. Cette impression est causée par un agent. Or, qui dit

(1) *De univ.*, lib. II, p. *I*, cap. XVI.

(2) « Illa etiam similitudo, quæ impressa est in animo intuentis ipsam, potest esse veritas et exemplar ad aliam imaginem quam potest in se fabricare ipse qui intuitus est priorem, et tunc similitudo, quam hujusmodi fabricator habet in animo suo, erit exemplar illius secundæ imaginis, illa vero exemplum ipsius, et nihil prohibet ut dicatur veritas ad illam. » *De univ.*, lib. II, part. I, c. XV et XVI.

un agent, dit une nature ; qui dit une nature, dit une entité du genre de la substance. Donc les objets intelligibles possèdent en eux-mêmes les conditions de l'existence réelle (1).

Voilà toute la doctrine à la fois ontologique et psycologique de Guillaume d'Auvergne. Si elle est fausse, le traité *Du tout* n'est que le récit d'un long rêve. Mais ne nous inquiétons pas, en ce moment, de rechercher la part de la vérité que peut contenir cette doctrine ; il nous importe davantage d'en apprécier les motifs et les conclusions. Les motifs de Guillaume sont au moins singuliers. Ainsi, parce qu'Avicenne s'est prononcé contre les essences universelles, après avoir admis la distinction des intellects, Guillaume rejette cette distinction afin d'être plus à l'aise pour prouver la réalité des essences universelles. Or, c'est une distinction qu'Avicenne n'aurait peut-être pas inventée, n'en n'ayant pas besoin ; mais, l'ayant reçue d'Aristote, il s'est efforcé de l'interpréter de manière à ne pas laisser subsister de contradiction entre le *Traité de l'âme* et le livre septième de la *Métaphysique*, où sont discutées et condamnées toutes les fictions d'origine platonicienne, toutes les abstractions réalisées dans l'espace intermédiaire. Guillaume ne comprend pas qu'il peut facilement mettre de côté l'interprétation d'Avicenne et concilier la thèse des deux étants intellectuels avec celle des natures universellement actua-

(1) « Intellectus nostri, hoc est intellectiones, quibus sumus intelligentes, non sunt in effectu nisi passiones, seu similitudines intelligibilium impressæ ab eisdem intellectui nostro. Agere autem vel imprimere non potest quod non est ; necesse igitur est intelligibilia esse... Hæc autem sunt quæ sola hic, id est in vita ista, intelligimus. Necesse est ergo hujusmodi intelligibilia esse. Quare necesse est formas communes, scilicet genera et species et alia hujusmodi convenientia, esse, et non solummodo esse, sed etiam esse sicut intelliguntur. » (*Ibid*).

lisées, et, pour prouver la réalité de ces natures, il prend le chemin le plus long, le moins sûr. Il commence donc par faire d'importantes concessions aux nominalistes, dans le dessein de conclure avec les réalistes. Lui demande-t-on ensuite pourquoi ce dernier parti lui semble préférable? Il ne répond pas à cette question, avec Guillaume de Champeaux, par des arguments de l'ordre logique, ou, avec d'autres maîtres, par des preuves empiriques. Il est réaliste parce que l'analyse de l'entendement lui donne les idées générales ; l'idée générale, dont la présence dans l'entendement n'est pas contestée, telle est la base de son système. C'est donc, au vrai sens du mot, un idéologue. Mais, parmi les métaphysiciens qui ont considéré les idées comme le premier objet de la science, il y en a qui se sont occupés d'une manière spéciale de la statistique intellectuelle, et qui ont fait de grands efforts pour dresser un exact inventaire de toutes les idées reçues *a posteriori,* ou possédées *a priori* par l'intelligence humaine. C'est là ce qui touche le moins Guillaume d'Auvergne. Reçus *a posteriori* ou conçus *a priori*, tous les intelligibles attestent la réalité de leur objet. Voilà le point fixe, le pivot sur lequel il s'établit. Or, il lui semble évident que, dans le système péripatéticien, la raison d'être des idées générales, subjective en puissance, objective et subjective en acte, a toujours le subjectif comme vrai fondement. Aristote ne conteste pas le non-moi ; mais, s'il reconnaît que l'intelligence, ayant acquis la notion du nonmoi, recueille légitimement, nécessairement, les idées universelles, il rejette toute hypothèse de natures conformes à ces idées. Or, suivant Guillaume, les idées générales doivent être rangées dans la catégorie des

idées problématiques s'il n'est pas admis qu'elles viennent de choses qui leur ressemblent ; et, si l'expérience ne démontre pas la réalité de ces choses, c'est que l'expérience n'est pas capable d'atteindre toute la vérité. Cela dit, Guillaume s'élance dans la région des brouillards et des fantômes. Comme il n'a plus affaire à des êtres visibles, il ne voit plus. L'intellect étant un miroir où se reproduisent toutes les formes des choses existantes, il ne s'agit, pour connaître la vérité, que d'assister attentivement à la représentation du grand monde dans le petit monde ; toute science s'acquiert au moyen de l'intuition.

Nous nous abstenons, pour le présent, de juger cette doctrine. L'occasion ne nous manquera pas de dire combien elle nous semble fausse. Plus d'une fois en effet, elle sera de nouveau proposée, et d'une façon plus méthodique ; ce qui nous donnera des facilités pour la combattre. Nous croyons, toutefois, utile d'insister ici sur une distinction que Guillaume a complètement négligée et qui n'est pas sans importance. Quel doit être, au XIII[e] siècle, le plus intraitable adversaire des universaux réels ? C'est, comme on le verra, saint Thomas. Cependant saint Thomas a quelquefois accepté, sans se contredire, la preuve de l'être par l'idée de l'être. S'il ne s'est pas contredit, c'est qu'il a pris soin de distinguer, entre les intelligibles conceptuels, ceux qui correspondent à des substances spirituelles, comme Dieu, les anges, les âmes séparées, et les universaux proprement dits, notions recueillies des choses particulières. Cette distinction est-elle ou n'est-elle pas fondée ? Quoi qu'il en soit, saint Thomas pourra, l'ayant faite, suivre sans aucun péril la trace d'Aristote jusqu'aux frontières extrêmes de la philosophie,

tandis que Guillaume d'Auvergne, pour avoir omis de la faire, ne pourra se défendre de souscrire à toutes les conclusions du réalisme.

Voici quelques déclarations de Guillaume sur les trois modes de l'universel.

Recherchant par quelle voie le maître de l'école péripatéticienne s'est trouvé conduit à la thèse de l'intellect agent, Guillaume s'exprime en ces termes : « Aristote a défini l'intellect agent le soleil intelligible « de nos âmes, le flambeau de notre intelligence ; il « le représente éclairant de ses rayons les formes « intelligibles, qui sont, dit-il, en puissance dans l'in- « telligence, et la contraignant à les faire passer de « la puissance à l'acte, de même que le soleil produit « en acte, par son irradiation, c'est-à-dire par la per- « fection de sa lumière, les couleurs sensibles qui se « trouvent en puissance dans les corps colorés. Aris- « tote fut conduit à cette thèse de l'intellect agent « par ce que Platon avait avancé touchant le monde « des espèces, que l'on appelle indifféremment le « monde archétype, le monde des formes premières, « le monde des espèces, le monde intelligible ou des « intelligibles. En effet, Aristote ne pouvait s'empêcher « d'admettre la thèse de Platon. Il n'est pas, il est vrai, « parvenu jusqu'à nous comment Platon raisonnait et « démontrait cette thèse ; mais voici les raisons qu'il « semble, ou, du moins, qu'il peut avoir eues de la « proposer. Il ne faut pas avoir moins de confiance « dans le rapport de l'intellect sur les intelligibles « que dans le rapport des sens sur les choses sensi- « bles. Ainsi donc que le témoignage des sens nous « oblige à reconnaître l'existence du monde sensible, « patrie des objets sensibles, particuliers, singuliers,

« de même, et à plus forte raison, le témoignage de « l'intellect doit nous contraindre à admettre le monde « des intelligibles, c'est-à-dire le monde des univer- « saux, des espèces (1). » Et Guillaume, cela dit, ajoute bientôt après : « Quant à ce monde arché- « type, qui est la raison et l'exemplaire de l'univers, « apprends que, suivant la doctrine des chrétiens, « c'est le Fils de Dieu, vrai Dieu lui même (2). » Sans faire ici d'autres observations sur cette thèse de l'universel *ante rem*, remarquons incidemment qu'en localisant, pour ainsi parler, au sein du Verbe les idées primordiales, les exemplaires platoniciens, Guillaume entendait protester contre cette fiction impie du *Livre des Causes* et de l'*Anti-Claudien*, suivant

(1) « Dixit Aristoteles de ea (intelligentia agente), quod ipsa est velut sol intelligibilis animarum nostrarum et lux intellectus nostri, faciens relucere in effectu formas intelligibiles in eodem, quas Aristoteles posuit potentia esse apud ipsam, eamque reducere eas de potentia in actum, quemadmodum sol visibiles colores potentia, hoc est qui potentia sunt in corporibus coloratis, educit in actum sua irraditione, hoc est suæ lucis perfectione. Causa autem quæ coëgit ipsum hanc intelligentiam ponere fuit positio Platonis de formis, sive de mundo specierum, qui et mundus archetypus et mundus principalium formarum et mundus specierum et mundus intelligibilis, sive intelligibilium, dicitur. Non enim poterat defendere se Aristoteles quin cogeretur concedere positionem hanc Platonis. In quo quæ fuerunt rationes, vel probationes Platonis, non pervenit ad me. Ponam igitur rationes quas habuisse videtur, vel habere potuisset. Ad hoc dico igitur quod non minus credendum est intellectui de intelligibilibus quam sensui de sensibilibus. Quia igitur testimonium, seu testificatio sensus cogit nos ponere mundum sensibilium et ipsum sensibilem, mundumque particularium, sive singularium, cogere nos debet intellectus multo fortius ponere mundum intelligibilium ; hic autem est mundus universalium, sive specierum. » *De universo*, part. II, c. XIV.

(2) « De mundo vero archetypo, qui est ratio et exemplar universi, scito quod doctrina christianorum hunc intelligit esse Dei Filium, et Deum verum, et ipsum gens illa ex fide et lege sua vocat imaginem Dei Patris in ultimitate similitudinis et expressæ repræsentationis ejusdem... Et ipse ut exemplar rerum omnium quæ vere ac naturaliter bonæ sunt. » *Ibid*, cap. XVII.

laquelle le monde des idées serait coéternel à Dieu, mais cependant séparé de l'essence divine. Étant évêque de Paris, en l'année 1240, Guillaume fit juger et condamner quelques livres dans lesquels on avait reproduit ce blasphème. Voici le texte d'un des articles tirés de ces livres : *Quod multæ veritates fuerunt ab æterno quæ non sunt ipse Deus.* Voici maintenant la proposition orthodoxe mise par Guillaume en regard de cet article: *Quod una sola veritas fuit ab æterno, quæ est Deus ; et quod nulla veritas fuit ab æterno quæ non sit illa veritas* (1).

En lisant les traités de *De l'âme et du tout*, nous avions recueilli tous les passages, et ils sont nombreux, dans lesquels Guillaume expose incidemment son opinion sur le second mode de l'universel, l'universel *in re*, et nous avions formé le dessein de reproduire ces passages, accompagnés d'un bref commentaire. Mais cette reproduction ne serait-elle pas jugée superflue ? Après ce que nous avons dit, reste-t-il quelque incertitude sur le parti pris par Guillaume? Cependant comme il y a, même parmi les réalistes, plus d'un dialecticien dont la franchise n'égale pas celle de Guillaume, nous rappellerons du moins ses conclusions les plus décisives. On n'a pas encore oublié les thèses du XIIe siècle. Qu'on les compare à celle de notre docteur. L'espèce n'est, dit-il, ni quelque individualité constituant un tout intégral, ni une chose réellement distincte des individus ; mais en puissance elle est chacun de ces individus, la raison, la définition de l'espèce se trouvant tout entière en chacun d'eux. Il s'est déjà rencontré plus d'un maître qui l'a définie l'universalité de

(1) *Errores Parisiis condemnatæ*, ad calcem *Sententiarum* Lombardi, edit. Lugduni, 1593, in-8°. — D'Argentré, *Collect. judicior.*, t. I, p. 186.

ses individus, *universitatem individuorum suorum*. Ces termes, suivant Guillaume, sont convenables ; mais il est besoin de les expliquer. La chose qu'est l'espèce ne se trouve pas, dit-il, intégralement, *totaliter*, avec toutes ses parties, *secundum omnem sui partem*, chez quelque individu, et cependant, quand on n'a pas égard à cette chose, quand on ne considère que les parties de raison et de définition de l'espèce, elle se dit intégralement de chacun des individus ; homme se dit de Socrate et se dit de Platon, bien qu'en nombre Socrate et Platon soient différents l'un de l'autre, car si toutes les parties de l'homme ne sont possédées ni l'un par ni par l'autre, en chacun d'eux néanmoins se retrouve tout ce que la définition de l'homme comprend et peut comprendre (1). Voilà une distinction qu'aucun docteur n'avait encore aussi nettement faite : tout ce qui se dit de l'homme appartient simultanément, intégralement, à Platon, à Socrate et à tous les individus de l'espèce ;

(1) « Jam responsum est tibi per me quia species, ut species, *nec est actu aliquod individuorum, nec aliud ab aliquo eorum*, immo potentia est unumquodque, et ratio ejus, seu diffinitio, totaliter est in unoquoque illorum. — *Et jam fuerunt aliqui dicentes speciem unamquamque esse universitatem individuorum suorum*. Tibi vero manifestum est quia species non dicitur totaliter, id est non secundum omnem sui partem, de aliquo individuorum, licet dicatur totaliter de unoquoque secundum rationem suam. Et intelligo totalitatem istam quæ est ex partibus rationis, seu diffinitionis. Et hæ partes sunt genus et differentia. Alio modo partes speciei individua sunt, quoniam ipsam speciem, cum de eis prædicatur, sibi invicem quodam modo partiuntur. Cum enim dicitur Socrates est homo et Plato est homo, pro alio dicitur homo de Socrate et prædicatur de Platone: pro alio, inquam, numero. Quare aliud est in numero quod Socrates habet in prædicato, cum dicitur Socrates homo, et aliud est quod habet Plato in eodem. Propter quod dixi quod individua quælibet speciem suam sibi invicem partiuntur. Et manifestum est similiter de ratiione speciei quod illam sibi invicem partiuntur. Non autem secundum totalitatem antedictam, aut prænominatas partes ejusdem, quæ sunt genus et differentia, quin potius totaliter secundum partes illas de unoquoque illorum dicitur. » *De univ.*, lib. II, p. II, c. XII.

mais ni Socrate, ni Platon, ni aucun des individus de l'espèce n'est l'homme tout entier. Si pourtant cette distinction a pour objet de protéger la thèse réaliste contre le formidable argument de l'homme socratique, n'hésitons pas à dire que le rempart est faible et ne peut longtemps tenir. Dans les termes dont Guillaume fait usage, il y en a qui s'excluent ; ce qu'il est facile de démontrer. Mais laissons l'humanité considérée comme prédicat de l'un et de l'autre, et dirigeons notre examen sur la chose même qu'est l'humanité. Elle est en puissance, nous dit Guillaume, chacun de ses individus possibles ; elle est en acte le tout que forment ses individus actualisés. On le voit, Guillaume est le plus résolu des réalistes ; les définitions rigoureuses, précises et claires sont celles qu'il préfère. Le voilà qui se prononce sans équivoque pour l'unité substantielle de l'espèce, ne réservant aux individus qui naissent et meurent, qui naissent pour mourir, que des parts d'une substance indivise. Ainsi, dit-il, chacun d'eux possède tout ce qu'embrasse la notion de l'espèce, et cependant l'espèce n'est ni celui-ci, ni celui-là ; elle est le tout commun à tous. Il faut citer : *Quidquid habet Socrates præter hominem, hoc est præter ea ex quibus est homo, accidit eidem. Id vero quod habet residuum ab accidentibus est totum esse ipsius. Quare totum esse ipsius est ipsa species, videlicet hæc species homo, sicut dicitur vel prædicatur de ipso cum dicitur : Socrates est homo* (1). En résumé, dans l'individu l'espèce est tout l'être ; tout ce qui ne vient pas de l'espèce est pur accident. Qu'est-ce donc que Socrate ? C'est une portion d'une essence commune qui s'offre à nos

(1) *De universo*, lib. II, part. I, c. XXXV.

regards avec une étiquette particulière. Entre Socrate et Platon aucune différence substantielle ; ils ne diffèrent que par ce qui s'ajoute et pourrait ne pas s'ajouter à la substance. Cette thèse est déjà très-téméraire. Eh bien ! Guillaume en va déduire des conséquences plus téméraires encore. Non seulement il existe un sujet, appelé l'*homme*, qui soutient des accidents tels que Socrate, Platon, Callias ; mais il existe encore un sujet, appelé *blancheur*, en qui subsistent tous les objets blancs : *Similiter et universitas alborum colligitur ad albedinem et sub albedine quam omnia alba participant* (1). Et ce n'est pas le dernier mot de Guillaume. En effet, il ajoute : *Si vera terreitas aut igneitas vera non esset in mundo isto sensibili, nec vera terra, nec verus ignis esset in eodem* (2). C'en est trop. On sait maintenant quelle place doit être assignée à Guillaume d'Auvergne parmi nos docteurs scolastiques ; c'est un réaliste des plus convaincus. M. Cousin lui-même n'hésite pas à nier la substance de ces universaux, blancheur, terréité, ignéité, simples concepts, « entités imaginaires, » ce sont les termes de M. Cousin, « qui ont fait si beau jeu à l'école nominaliste et ont tant nui à la réputation des universaux et aux véritables réalités (3). » Guillaume est donc un des inventeurs de ces entités appelées chimériques par les réalistes plus réservés.

Signalons une curieuse coïncidence. M. Cousin accepte la défense du réalisme ; mais, pour plaider avantageusement la cause de cette doctrine, il se voit obligé de sacrifier, dès l'abord, le plus grand nombre de

(1) *Ibid.* lib. I, part. I, cap. II.
(1) *De univ.*, lib. II, part. I, c. XXXIV.
(1) *Introd. aux ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 108.

ses fictions et d'en réserver seulement quelques-unes, sur lesquelles il porte ensuite tout le débat. Or, l'argument derrière lequel M. Cousin retranche sa défense prudente, est précisément celui dont Guillaume d'Auvergne a fait usage pour justifier tous les écarts de son réalisme déréglé. Voici les termes de M. Cousin : « Ce moi identique et un que nous sommes est essen-« tiellement tout entier dans chacune de ses manifes-« tations. C'est essentiellememement et intégralement le « même moi qui raisonne, qui se ressouvient, qui sent, « qui pense, etc. Le sens commun le dit et la con-« science l'atteste ; le moi ne change ni ne s'altère, ne « diminue ni ne s'agrandit dans la diversité et la mo-« bilité de ses manifestations ; nulle d'elle ne l'épuise « et n'est absolument adéquate à son essence ; il ne « prend aucune forme pour la garder à toujours et « dans tout son développement, car il est essentielle-« ment distinct de chacun de ses actes, même de cha-« cune de ses facultés, quoiqu'il n'en soit pas séparé. « Le genre humain soutient le même rapport avec les « individus qui le composent : ils ne le constituent « pas ; c'est lui, au contraire qui les constitue (1). » Voici maintenant le passage où Guillaume d'Auvergne développe, sous une autre forme, le même argument : « Les différences accidentelles ne constituent pas une « chose autre ; elles modifient simplement une chose « existante ; elles ne sont causes ni de génération « ni de corruption ; elles sont uniquement causes « de changement. C'est pourquoi si l'on enlevait à « Socrate toute la variété de ses accidents, Socrate « n'en serait pas moins ce qu'il est, ce qu'il a été ; il

(1) *Intr. aux ouvr. inéd. d'Abél.*, p. 136.

« ne serait pas autre chose ; il serait la même chose « modifiée, et l'on pourrait dire qu'il est devenu tout « autre qu'il était... Socrate devenu vieux, ayant ac- « quis un si grand renom de sagesse, de vertu, n'est « pas un autre homme que Socrate enfant (1). » Il est incontesté que le « moi » de M. Cousin et le « Socrate » de Guillaume sont des substances qui changent d'état sans changer de nature. Mais, d'autre part, comme le fait remarquer à bon droit M. de Rémusat, on n'a jamais considéré comme des formes substantielles les changements d'état du moi, de Socrate, et l'argumentation de M. Cousin suppose une similitude qu'on n'accepte pas et qui n'existe pas, entre ce moi qui persiste jusqu'au terme de la vie et les accidents passagers dont il est le théâtre permanent. La raison et l'expérience montrent le point où doit s'arrêter la recherche de la substance. Si, pour la trouver, on descend au-dessous de Socrate, on perd ce qui répond à la notion de la personne humaine. Lorsque M. Cousin condamne cette témérité de l'analyse ontologique, il n'est contredit ni par le sens commun ni par l'auteur des *Catégories*. Mais l'assimilation dont il argumente nous semble conduire au même résultat. En effet, si ces différences accidentelles, qui n'altèrent pas la nature propre de l'individu, peuvent être assimilées à ces autres différences que l'individu représente au sein de l'espèce, il faut aller jusqu'à dire que les individus sont des accidents à l'égard de l'espèce, et que Socrate, par exemple, est simplement une des mille formes que revêt, dans l'espace et le temps, la substance de l'homme universel. Or, est-ce bien là Socrate ? Ou plutôt, mal-

(1) *De universo*, lib. II, part. I, cap. II.

gré toutes les réserves, toutes les distinctions qu'on pourra faire ensuite, la personne humaine n'est-elle pas anéantie, et la fiction n'a-t-elle pas pris la place de la réalité ? Répétons donc qu'à notre jugement la substance n'est ni le corpuscule de Leucippe, ni l'un de Parménide, et qu'Aristote, prenant entre ces deux extrêmes une voie moyenne, l'a bien définie « cet homme, ce cheval. »

Quelle est enfin la doctrine de Guillaume d'Auvergne sur l'universel *post rem ?* Nous savons comment il explique l'origine de cet universel ; mais tient-il qu'il est une simple modalité du sujet pensant ? Ou donne-t-il dans l'autre hypothèse, celle des idées permanentes, entités distinctes du sujet pensant comme de l'objet pensé ? Ce qu'il a dit touchant l'identité de l'intellect patient et de l'intellect agent ne permet guère de le considérer comme ayant admis le système des espèces représentatives. On rencontre néanmoins, dans les traités *De l'âme* et *Du tout*, plus d'un passage favorable à ce système. Mais ces contradictions ne doivent pas étonner ; au temps de Guillaume d'Auvergne, on n'était pas tenu de s'expliquer très clairement sur la manière d'être des universaux psycologiques, toutes les difficultés qui devaient sortir de là n'étant pas encore soupçonnées.

Voilà tout ce que nous avions à dire sur ce docteur. Il fut très justement considéré ; cependant il n'eut pas l'autorité d'un chef de secte. Nous avions à montrer au profit de quelle doctrine avait été recommencée l'étude de la *Physique* et de la *Métaphysique*, après le concile de l'année 1210. Une réaction nominaliste était à prévoir ; elle n'a pas eu lieu. Alexandre de Halès et Guillaume d'Auvergne sont, comme David de Dinan,

des réalistes. Ils le sont même quelquefois avec beaucoup d'imprudence. Mais on doit remarquer qu'ils prennent déjà soin l'un et l'autre de distinguer ce qui semble vrai selon la raison de ce qui l'est plus sûrement selon la foi. C'est ainsi qu'ils évitent de se compromettre. On ne manquera pas de suivre en cela leur exemple. Puisqu'en effet c'est le pape qui donne le droit d'enseigner, l'enseignement est sous son contrôle ; on ne peut donc, en aucune chaire, philosopher avec quelque indépendance, si l'on n'a d'abord mis à l'écart les articles de la foi.

CHAPITRE IX.

Robert de Lincoln, Guillaume Schirvood, Vincent de Beauvais, Lambert d'Auxerre.

On vient de le dire, les conclusions de Guillaume d'Auvergne sont résolument réalistes, et l'on ne peut douter que la lecture habituelle des gloses arabes ne l'ait engagé dans la voie qu'il a cru librement choisir. Il se défend néanmoins de jurer sur la parole de ses maîtres. Ils sont payens, il est chrétien, et sur tous les points où leur langage semble contredire la foi chrétienne, il n'hésite pas à les condamner. Roger Bacon nous le montre aux prises, en pleine école, avec de plus fidèles disciples d'Avicenne et d'Al-Farabi (1). De même nous le voyons, dans ses livres, constamment reprocher à d'autres maîtres, qu'il ne nomme pas, leur confiance aveugle dans toutes les thèses des interprètes arabes : « Beaucoup de gens, dit-il, dévorent « ces thèses comme elles s'offrent ; les ayant reçues « sans aucune discussion, sans aucun examen, sur le « champ ils les admettent et les tiennent pour très « vraies (2).» En fait, Guillaume peut se permettre de

(1) *Opus tertium*, cap. XXIII.
(2) *De anima*, part. III, cap. VII.

blâmer les autres. Nous le jugeons téméraire ; il l'est moins que le plus grand nombre de ses contemporains. Il l'est beaucoup moins, par exemple, que Robert Greathead, ou Grosse-Tête, évêque de Lincoln.

Nous avons déjà recueilli quelques témoignages de Roger Bacon sur ses contemporains. Des citations que nous avons faites on a pu conclure que ce docteur, d'un esprit très original et très indépendant, ne cède pas volontiers aux entraînements de la foule et ne porte pas ses hommages à toutes les renommées. Mais il exprime son admiration pour Robert de Lincoln en des termes qui n'ont vraiment aucune mesure. Qui, dit-il, a le mieux connu les langues ? C'est Boëce. Qui a le mieux connu les sciences ? C'est Robert, évêque de Lincoln (1). Il dit encore (il faut reproduire le texte même de cet éloge hyperbolique) : *Vulgus philosophantium semper est imperfectum, et pauci sapientissimi fuerunt in perfectione philosophiæ ut Salomon et deinde Aristoteles, pro tempore suo, et... in diebus nostris Robertus, episcopus nuper Lincolniensis* (2). Ainsi Roger Bacon a volontiers la même estime pour Salomon et pour Aristote ; mais, connaissant la théorie du progrès et ne craignant pas plus d'en abuser que certains de nos modernes, il place Robert de Lincoln au dessus de Salomon et d'Aristote, comme ayant eu l'avantage de venir après eux. L'hyperbole mise de côté, l'on n'hésitera pas à reconnaître que Robert de Lincoln fut un des hommes les plus savants, les plus distingués de son temps. Né à Strodbrook, village du comté de Suffolk, de très humbles parents, il avait fait

(1) *Opus tertium*, c. xxv,

(2) *Ibid.*, cap. xxii.

ses premières études dans la ville d'Oxford, quand il vint à Paris entendre les maîtres de philosophie et de théologie. A son tour devenu maître, il quitta Paris et devint archidiacre de Leicester, puis, en 1235, évêque de Lincoln. Il mourut en 1253, excommunié par Innocent IV, qu'il avait publiquement et très vivement censuré. Ayant lu son libelle, Innocent dit : « Quel est ce « vieillard en délire, sourd et absurde, qui juge ce que « je fais avec tant d'audace et même de témérité ? Par « Saint Pierre et Saint Paul, si ma douceur naturelle « ne me retenait, je le précipiterais dans une telle con« fusion qu'il serait l'effroi, l'exemple et la fable de « tout l'univers. » Les historiens croient que Robert fut moins protégé, dans cette circonstance, par la douceur naturelle du pape que par les prudents conseils des cardinaux. D'une part, il avait des amis puissants et nombreux ; d'autre part, la cause d'Innocent n'était pas bonne. Il valait donc mieux, dans l'intérêt de l'Église, ne pas pousser les choses plus loin (1). Les mêmes historiens racontent que Robert étant sur le point de mourir, manda son ami Jean de Saint-Gilles, avec quelques-uns de ses clercs et leur parla du pape en ces termes : « Le Christ est venu dans le monde pour « gagner les âmes. Si quelqu'un ne craint pas de per« dre les âmes, ne peut-on pas à bon droit l'appeler l'An« téchrist. » Rien n'empêche de croire que Robert ait tenu ce discours assurément irrévérencieux. Mais on y joint le récit de prodiges moins dignes de foi. Ainsi l'on dit qu'à l'heure même où il expira, l'évêque de Londres entendit une voix mélodieuse, comme celle d'une âme ravie de monter tout droit vers le ciel. On

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XVIII, p. 438.

ajoute enfin qu'un an après, Robert apparut au pape Innocent, lui disant : « Lève toi, misérable ; viens au jugement ; » et que, l'ayant frappé de son bâton pastoral, il le tua. Quoi qu'il en soit, il faut avoir été, durant sa vie, un personnage de grande importance, pour devenir après sa mort le héros de ces fictions légendaires (1).

Robert de Lincoln est un de ces écrivains que nous appelons aujourd'hui polygraphes. Les ouvrages qu'ils nous a laissés appartiennent à tous les genres littéraires. Ce sont des poëmes latins (2), des poëmes français (3), des traductions du grec en latin (4), des traités d'astronomie, de théologie, de philosophie, de morale, des sermons, des lettres et des commentaires variés. On en trouvera la liste dans l'*Anglia sacra* de Wharton et dans l'*Historia litteraria* de Guillaume Cave. Parmi ceux qui se rapportent à la philosophie, celui que nous regrettons le plus de ne pas posséder est une *Somme de philosophie*, qui se trouvait, dit-on, à la bibliothèque de Cambridge. M. Amable Jourdain ajoute un titre fort important au catalogue de Wharton. La bibliothèque des Jacobins de la rue Saint-Honoré conservait autrefois une traduction et un commentaire de l'*Éthique* d'Aristote, qui doivent être attribués, suivant M. Jour-

(1) Mathieu Paris, *Hist. Angl.*, p. 583. — H. de Knygthon, *De eventibus Angliæ*, lib. II.

(2) *Disputatio animæ et corporis*, dans le num. 1276 du supplém. lat. à la Bibliothèque nation. M. Edelestand Du Méril a publié ce poëme très imparfaitement et sans le nom de l'auteur. Ce nom nous est fourni par le manuscrit cité.

(3) *Archives des Missions*, deuxième série, t. V, p. 244.

(4) Outre la traduction du Testament des douze patriarches, voir celle des Lettres de saint Ignace qui se trouve dans le num. 247 des manuscrits de Tours.

dain, à Robert de Lincoln (1). Mais nous avons vainement recherché ce volume sur les rayons de la Bibliothèque nationale ; il paraît perdu. Cependant cette recherche n'a pas été pour nous sans aucun profit, puisqu'elle nous a fait découvrir une glose de Robert sur le livre *De la consolation*, de Boëce. Elle existe dans le numéro 14,380, provenant de Saint-Victor, et renferme divers passages que nous aurions à citer, si les ouvrages imprimés de notre docteur nous laissaient ignorer quelles furent ses décisions sur les problèmes scolastiques. Ces ouvrages, au nombre de quatre, sont d'abord divers commentaires sur la *Théologie mystique* du faux Denys l'Aréopagite, sur les deux livres des *Seconds analytiques*, un abrégé des huit livres de la *Physique* et un traité sur Dieu, les anges, l'âme humaine, adressé par l'auteur à certain maître Adam *Rufus* qui ne nous est pas d'autre part connu (2).

Nous parlerons d'abord, en peu de mots, de ce dernier écrit. Dieu, dit Robert, est la forme de toutes les choses, étant dans toutes les choses essentiellement. C'est une proposition qui sent l'hérésie ; mais Robert s'efforce de la justifier en l'attribuant à saint Augustin. Il évite d'ailleurs d'en tirer les conséquences. Vient ensuite la dissertation sur l'âme humaine, où Robert s'est évidemment proposé de combattre, sans toutefois les nommer, Alexandre Neckam et Alfred de Sereshel. L'âme, dit-il, n'est essentiellement ni dans le cerveau ni dans le cœur ; n'étant pas corporelle, elle ne siége dans aucun organe : *Anima in corpore sine situ præ-*

(1) *Recherches critiques*, nouv. édit., p. 59 et suiv.

(2) Rob. Grosseteste *Epistolæ*, éd. H. Rich. Luard, p. 1.

sens, sine loco ubique tota (1). Et c'est ici que se trouve la conclusion de tout le traité : *Sicut Deus simul totus est ubique in universo, ita anima simul tota est ubique in corpore animato*. Toutes les fois que l'on rencontre de telles déclarations, il faut les noter. Cependant, il n'en faut rien déduire. En fait il y eut, au moyen âge, beaucoup moins d'audacieux que d'imprudents.

L'abrégé de la *Physique* est très sommaire ; c'est un opuscule de vingt pages in-8°. M. Daunou le range au nombre « des productions qui ont perdu « depuis longtemps tout intérêt et toute utilité. » Il ne peut plus, en effet, nous servir à connaître la *Physique* d'Aristote, puisque nous en avons le texte à notre portée, un texte pur et complet, sans additions et sans lacunes ; mais, au point de vue de l'histoire, il a pour nous beaucoup d'intérêt (2). Les propositions d'Aristote qui sont les plus contraires au dogme chrétien y sont généralement présentées dans les termes les moins choquants. Il y a plus ; quelques-unes de ces propositions sont devenues, sous la plume de l'abréviateur, tout à fait chrétiennes. Les prescriptions de Grégoire IX sont donc fidèlement observées. Il faut remarquer, en outre, que l'abrégé de Robert, fait avec le secours des gloses arabes, contient un certain nombre de sentences, tirées de ces gloses et

(1) Rob. Grosseteste *Epistolæ*, p. 11.

(2) Hain en désigne plusieurs éditions gothiques, sous le titre suivant : *Summa super VIII libros Physicorum ;* Venise, Simon de Pavie, 1498, in-fol., et, même ville, Pierre de Bergame, 1500, in-fol. Une édition de Paris, 1538, in-8°, de onze feuillets non chiffrés, est intitulée : *D. Roberti Lincolniensis in VIII libros Physicorum breve Compendium*. Ce bref *Compendium* a été souvent réimprimé, dans le XVI° siècle, à la suite du commentaire de saint Thomas sur la *Physique*.

non du texte, qui seront bientôt l'objet des plus vives controverses. Ainsi nous y voyons que la matière, prise en elle-même et ne possédant aucune forme, doit être le sujet commun de toutes les transformations. Qu'est-ce que cette matière? S'agit-il d'un abstrait? Il parait bien qu'il s'agit d'un concret déterminé, *hoc unum*, non par quelque forme, mais par la privation de toute forme. Cependant comme cette matière était, dit Robert, avant la genèse des choses, *ingenita*, et semble même devoir leur survivre, *incorruptibilis*, il est possible qu'elle ne soit un sujet, *hoc unum*, que dans l'intelligence divine. En tout cas, le langage de notre docteur manque de clarté. Parlant ensuite de la forme, Robert la définit ce qui donne l'être aux choses, *quod dat esse rei*. Il ajoute : « Il y a trois sortes de formes. « Premièrement la forme s'offre à nos regards réelle- « ment unie à la matière; elle est ainsi l'objet de la phi- « losophie naturelle. Secondement elle est considérée « par le mathématicien comme séparée du mouvement « et de la matière, abstractivement séparée, non réelle- « ment... Enfin on s'occupe en métaphysique d'une « troisième espèce de forme, qui est bien réellement, « telle qu'elle est pour l'observation, séparée de la « matière et du mouvement ; à cette espèce appartien- « nent les intelligences et les autres substances spi- « rituelles, Dieu, l'âme, etc., etc. » Nous entendrons bientôt Albert le Grand, saint Thomas et Duns-Scot discourir sur ces distinctions et y rattacher une grande diversité de problèmes. Mais Robert de Lincoln n'en traite aucun dans son abrégé de la *Physique* ; on n'y trouve pas même les explications qu'il aurait pu donner là, tout à fait à propos, sur l'union de la matière et de la forme au sein de la substance aristoté-

lique. Si l'on veut connaître son opinion sur ce point de doctrine, il faut la chercher dans le commentaire sur les *Seconds analytiques*.

Ce commentaire est désigné par M. Daunou comme ayant été publié vers la fin du XV[e] siècle et au commencement du XVI[e]. Nous en connaissons, en effet, plusieurs éditions anciennes, quatre du XV[e] siècle et trois du XVI[e]. Elles sont toutes de Venise, si ce n'est la seconde, celle de 1497, qui est de Padoue (1). Ces volumes contiennent le texte de *Seconds analytiques*, avec les commentaires de Robert de Lincoln et de Walter Burleig. Citons quelques passages de celui de Robert. Voici comment il s'exprime sur l'universel *ante rem* : « Les universaux, dit-il, sont les principes « de notre connaissance. Comme il est possible de « contempler la lumière première, qui est la première « des causes, au sein de l'intelligence pure, séparée « de tous les phénomènes, les universaux nous font « connaître les raisons des choses, raisons qui existent « éternelles, incréées, dans la cause première. En effet, « les notions des choses devant être causées, notions « qui furent éternellement dans la cause première, « sont les raisons de ces choses, leurs causes formelles « exemplaires, causes créatrices à leur tour, que « Platon nomma les idées, le monde archétype, « c'est-à-dire, suivant lui, les genres, les espèces, qui « sont à la fois principes d'être et de connaître... Or, il « évident que ces universaux sont entièrement « incorruptibles. En outre, dans la lumière créée, « c'est-à-dire dans l'intelligence, est la connaissance, « le dessin (*descriptio*) des choses créées qui vien-

(1) Hain, *Repertor. bibliogr.*

« nent d'elle, et l'intellect humain, qui n'a pas été « formé assez pur pour recevoir immédiatement la « lumière première, reçoit fréquemment, *multoties*, « un rayonnement de la lumière créée, c'est-à-dire de « l'intelligence, et dans ces dessins, qui sont l'intelli- « gence même, il connaît les choses subalternes dont « ils sont les exemplaires, étant les raisons causales « créées (nous ne pouvons traduire autrement les « mots *rationes causales creatæ*) des choses qui « doivent être faites ensuite, et les espèces corporelles « étant venues à l'être par la vertu de la cause pre- « mière, avec le concours des intelligences. Ces idées « sont donc principes de connaître pour l'intellect « qu'elles éclairent de leurs rayons ; et il est manifeste « que ces universaux-là sont encore incorruptibles. « Enfin, dans les vertus, dans les lumières des corps « célestes, existent les vertus causales des espèces « terrestres dont les individus sont corruptibles, et si « l'intellect (humain) ne peut contempler en elle-même « la lumière incorruptible, soit créée, soit incréée, il peut « toutefois s'élever par la spéculation jusqu'à ces rai- « sons causales qui résident dans les corps célestes. « Or, ces raisons sont principes de connaître et sont « incorruptibles (1) ». Ce langage est très obscur. Il ne nous serait pas, toutefois, difficile de l'éclaircir et de faire mieux comprendre comment les notions, les causes, les principes d'être et de connaitre s'échelonnent dans le système pour lequel Robert vient de se déclarer ; s'il nous semblait nécessaire d'assigner leur vraie place à chacune de ces fictions métaphysiques, il nous suffirait d'avoir recours soit au *Livre des causes*, soit à l'*Élévation théologique* de Proclus. Le

(1) Lib. I, cap. XXXVIII.

système de Robert est, en effet, comme beaucoup d'autres, un système d'emprunt. Mais cela même nous dispense de le mieux ordonner. Des déclarations bien ou mal présentées par Robert de Lincoln, retenons seulement qu'il admet au moins deux ou trois séries d'entités au dessus de la substance corruptible, au dessus des choses, avant les choses dont traite le physicien.

Un autre fragment du même commentaire nous semble devoir être encore textuellement reproduit. On suppose déjà que Robert doit faire un très-médiocre état des facultés sensibles et des connaissances qu'elles procurent ; il admet néanmoins que dans ce monde, dans cette région ténébreuse, l'âme est incapable de percevoir sans intermédiaire les rayons de la lumière supérieure et que les sens du corps contribuent, pour une part assez notable, à la formation des idées, même des idées générales. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « A mon avis, toute science peut être acquise « sans le concours des sens. En effet, toutes les sciences sont éternellement dans la pensée divine, et non-seulement se trouve en elle la connaissance certaine « des universaux, mais encore celle des particuliers, « bien que la pensée divine, connaissant toutes les essences particulières d'une manière abstraite, ne connaisse les particuliers que par le moyen des universaux. Pour notre part, nous ne connaissons la singularité de cette humidité (1), que si nous l'unissons

(1) *Singularitatem hujus humiditatis*. C'est ce que porte l'édition de 1537. Il nous conviendrait mieux de lire, avec Capreolus (*In primum Sent*. dist. II, quæst. I), *hujus humanitatis*. Ainsi, les accidents de l'humanité seraient Platon, Socrate, Callias, et le langage de Robert de Lincoln serait celui de Guillaume de Champeaux. M. Prandtl admet sans hésiter la leçon *humanitatis*. *Geschichte der Logik*, t. III, p. 88.

« à des accidents ; mais Dieu connaît dans sa pureté, « hors de tout accident, la singularité de cette essence. « Ainsi, les intelligences, recevant l'irradiation de la « lumière première, voient au sein de cette lumière « toutes les choses, soit universelles, soit singulières, « et, en outre, dans ses propres reflets, l'intelligence « suprême voit au-dessus d'elle les choses qui sont « après elle, puisqu'elle est la cause des choses (1). « Il y a donc une science synthétique, *complexiva*, « qui est acquise sans le secours des sens, et pareil- « lement, si la partie supérieure de l'âme humaine « que l'on appelle intelligence, qui n'est l'acte d'aucun « corps, qui ne réclame pour ses opérations particu- « lières aucun instrument corporel, n'était pas offus- « quée, embarrassée par la pesante masse du corps, « elle recevrait la science complète du rayonnement « de la lumière supérieure, sans rien devoir aux sens. « Un jour, dépouillée du corps, elle jouira de ce privi- « lège, que déjà, dit-on, possèdent quelques élus, « affranchis en ce monde, par l'amour, de tout contact « avec les fantômes des choses corporelles. Mais la « pureté du regard de l'âme étant troublée, gênée, « *obnubilata et aggravata*, par ce corps corrompu..., « la raison ne connaît l'essence de l'universel en acte, « *hoc esse universale in actu*, qu'en la dégageant, par « le moyen de l'abstraction, de la multitude des indi- « vidus, et elle se trouve alors en présence de l'un et « du même, recueilli, suivant son jugement, d'un « grand nombre de singuliers. C'est ainsi que par le

(1) Ce passage est obscur. Voici le latin : « Similiter intelligentiæ, recipientes irradiationem a lumine primo, in ipso lumine primo vident omnes res scibiles universales et singulares, et etiam in reflexione ipsius intelligentia supra se cognoscit ipsas res quæ sunt post ipsam per hoc quod ipsa est causa earum. »

« moyen des sens on recherche, on dépiste, *venatur*, « l'universel dégagé de ses particuliers (1). »

Ces fragments sont très-significatifs, et il n'est pas besoin de les commenter pour faire comprendre que Robert de Lincoln appartient à la phalange la plus téméraire du parti réaliste. On discute, en philosophie, les prémisses de leur système, mais on ne les suit pas au-delà; au-delà ce ne sont que visions. L'imagination peut se représenter tout ce qu'elle veut dans les sphères où la raison ne pénètre jamais ; elle est assurée d'y échapper à tout contrôle. Nous ferons une simple remarque sur les passages que nous venons de citer. Robert de Lincoln prétend avoir trouvé la matière de sa doctrine dans les *Seconds analytiques*, et c'est précisément dans les *Seconds analytiques* qu'Aristote s'est prononcé contre ce système dans les termes les plus énergiques et les plus clairs. Voilà comment on interprète Aristote au XIIIe siècle. A propos de tout et même à propos de rien, on développe des systèmes préconçus, qu'ensuite on place, pour le besoin de la cause, sous la responsabilité du Maître, et, suivant le tempérament du lecteur qui occupe la chaire, le même Aristote est prôné tour à tour, d'après les mêmes livres, comme le plus intraitable des nominalistes, le plus résolu des réalistes, ou quelquefois encore le plus extravagant des mystiques. Il faut en prendre son parti.

L'église de Lincoln paraît avoir été, du temps de Robert, un vrai centre d'études. Le chancelier de cette église, Guillaume Schirwood, était, comme son évêque, un grand savant. Né dans la ville de Durham, Guil-

(1) *Ibid*, c. LXXXI.

laume Schirwood avait achevé ses études à Paris. Bale et Pits désignent parmi ses écrits un commentaire sur les *Sentences*, des *Distinctions* théologiques et des *Sermons*. Cette liste serait bien augmentée si, comme le prétend Casimir Oudin, on devait attribuer au même docteur tous les ouvrages qui, dans les manuscrit d'Angleterre, portent le nom latin de *Guillelmus de Montibus* (1). Quoi qu'il en soit, nous possédons, sous le propre nom de Guillaume Schirwood, deux traités, également inconnus à Casimir Oudin, qui sont l'un et l'autre d'un logicien très exercé. De ces deux traités l'un et l'autre contenus dans le numéro 16,617 de la Bibliothèque nationale, le premier a pour titre *Introductiones in logicam* et commence par ces mots : *Cum duo sunt tantum rerum principia, scilicet natura et anima, duo erunt rerum genera* ; le deuxième, intitulé *Syncategoreumata*, commence par : *Quoniam ad cognitionem alicujus oportet cognoscere suas partes*. M. Carl Prandtl en a publié de longs extraits dans son *Histoire de la logique* (2).

Roger Bacon faisait le plus grand cas de Guillaume Schirwood ; il le plaçait bien au-dessus d'Albert le Grand : *Longe sapientior Alberto, nam in philosophia communi nullus major est eo* (3). La question est ici de savoir ce que Roger Bacon entendait par cette « phi« losophie commune » ou banale. Si c'est la logique, de l'école, il n'y a pas lieu de le contredire. Guillaume Schirwood a commenté d'une manière tout-à-fait remarquable les diverses parties de l'*Organon* qui traitent du langage et du raisonnement. Mais quelle fut sa

(1) Oudin, *Comment. de script. eccl.*, t. III, col. 116.
(2) *Geschichte der Logik*, t. III, p. 11-24.
(3) *Ibid.*, p. 11.

doctrine sur les problèmes remis à l'ordre du jour par l'étude de la *Physique* et de la *Métaphysique* ? S'il avait suivi la méthode ordinaire, il aurait dû nous l'apprendre, même en logique. C'est pourtant ce qu'il n'a pas fait, ayant réduit sa logique à l'étude des règles et des artifices oratoires. A proprement parler, Guillaume Schirwood est moins un philosophe qu'un grammairien continuant les leçons de Pierre Hélie. Comme il les a continuées avec beaucoup de succès, et nous a laissé des écrits où nous avons la preuve qu'il était doué d'un esprit très judicieux, nous avons à regretter qu'il ne se soit pas expliqué sur les questions de Porphyre. Il semble, en effet, qu'un bon logicien, dont toutes les conclusions sont si nettes et si claires, devait avoir peu de confiance dans les fictions réalistes. Mais, étant chancelier de l'église de Lincoln, il a peut-être craint de se prononcer contre le parti de son évêque (1).

On connaît encore cet autre ami de Robert, que nous avons déjà nommé, l'Anglais Jean de Saint-Gilles. Confondu, tant par Du Boulay que par M. Daunou (2), avec le français Jean de Barastre, doyen de Saint-Quentin (3), Jean de Saint-Gilles fut un savant médecin, un théologien estimé, et, dit-on, un philosophe de quelque valeur. Bale et Pits désignent parmi ses ouvrages inédits divers commentaires sur Pierre le Lombard,

(1) Les auteurs de l'*Hist. litt. de la France* font mourir Guillaume Schirwood en l'année 1249. C'est une erreur déjà corrigée par M. Em. Charles (*Roger Bacon*, p. 326). Dans son *Opus tertium*, rédigé au cours de l'année 1267, Roger Bacon cite Guillaume Schirwood comme vivant encore; *Roger. Bacon. Opera hact. inedita*, p. 14.

(2) *Hist. littér. de la France*, t. XVIII, p. 144.

(3) Voir *Quelques Lettres d'Honorius III*, dans les *Not. et extr. des Man.*, t. XXI, deuxième partie.

sur Aristote et un traité qu'ils intitulent *De l'être et de l'essence*. Ce titre est de grande promesse. Malheureusement tous les ouvrages ici mentionnés semblent perdus. Échard lui-même n'en a pu découvrir un seul exemplaire (1).

Michel Scot, Alexandre de Halès, Edmond Rich, Robert de Lincoln, Guillaume Schirwood, Jean de Saint-Gilles, voilà toute une série d'Anglais instruits à Paris. Ils avaient eu pour condisciples, dans la même école, beaucoup de leurs compatriotes dont l'histoire n'a pas recueilli les noms. Ce pélerinage scientifique avait commencé vers le milieu du XII° siècle. Très mal notés sous le rapport des mœurs, souvent dénoncés comme les écoliers les plus turbulents et les plus déréglés, les Anglais se faisaient encore remarquer comme les plus avides de tout apprendre et les plus prompts à tirer des principes admis des conséquences nouvelles. C'est pourquoi les maîtres de cette nation furent, en général, de très subtils logiciens ou des physiciens très ardents à poursuivre les secrets de la nature. Cela semble contradictoire et ne l'est pas. Ce qui les a menés si loin en physique, en logique, c'est la confiance et l'audace propres aux gens de leur nation. Nous nous félicitons d'avoir plus de mesure. Il est certain que nous avons rarement donné dans les grands écarts. On raconte que le plus illustre de nos philosophes, pressé d'avouer une des conséquences hétérodoxes de sa doctrine, répondit : « Je veux rester toujours fidèle au Dieu de ma nourrice et de mon roi. » Cette réponse vraiment française est assurément très prudente; mais n'est-elle pas sceptique au même degré?

(1) *Script. ord. Prædicat.*, t. I, p. 101.

Si donc nous tirons quelque vanité de notre prudence, sachons reconnaître qu'elle ne va pas toute seule. Quoi qu'il en soit, durant cette période du moyen âge dont nous écrivons présentement l'histoire, en ce temps de jeunesse où toutes les passions avaient tant de violence, les maîtres les plus écoutés, les plus applaudis, ne devaient pas être les plus prudents, les plus sceptiques. Ce n'étaient donc pas les français ; c'étaient les anglais.

Parmi les maîtres francais qui ont marqué dans l'école de Paris depuis la reprise des études philosophiques, nous n'avons pu citer encore que Guillaume d'Auvergne. On a coutume de nommer après lui Vincent de Beauvais. Le principal mérite de Vincent de Beauvais est d'avoir composé cette immense compilation que nous connaissons sous le titre de *Speculum majus*. Saint Louis avait fait réunir à la Sainte-Chapelle environ 1200 volumes. Attaché au service du roi, Vincent de Beauvais eut le droit d'entrer libre- dans cette riche bibliothèque, et, pour associer les autres au profit de ses lectures assidues, il transcrivit et rangea, dans un ordre à peu près méthodique, les fragments des ouvrages anciens et modernes qu'il estima les plus instructifs ou les plus intéressants. L'ouvrage entier forme quatre parties ; mais on a prouvé que Vincent de Beauvais n'est pas l'auteur de la quatrième, qui a pour titre particulier *Speculum morale*. C'est une addition du XIV[e] siècle. Tennemann tire de la troisième un passage de quelque étendue sur la question des universaux, où, croit-il, Vincent ne répète pas, comme à son ordinaire, les dires d'autrui. L'auteur quelconque de cette digression commence par reproduire la thèse de

Porphyre et l'interprète assez mal ; il démontre ensuite que les universaux existent non seulement dans l'intellect, mais encore dans les choses, les individus de l'espèce humaine se partageant, dit-il, cette nature commune, l'humanité (1) ; enfin il les place, avant les choses, en Dieu, la pensée de Dieu contenant l'image de l'universel réel, de même que la pensée de l'architecte contient celle du mur qu'il doit construire (2). Cela dit, Vincent rappelle comment ces problèmes ont été résolus par Platon, Aristote, Boëce et l'auteur du livre sur les *Six principes*, et, s'efforçant de mettre d'accord ces illustres maîtres, il distingue ce qui doit être confondu, confond ce qui doit être distingué, et ne se fait plus comprendre, ne se comprenant plus lui même. Ce qu'il déclare très nettement, c'est qu'il n'est pas nominaliste, c'est qu'il admet, outre l'universel conceptuel, *unum extra multa*, l'universel réel, *unum in multis* ; mais si l'on veut ensuite apprendre de lui quelle est la manière d'être de cette réalité, la question le trouble et les réponses qu'il fait sont équivoques ; il se tire enfin d'embarras en citant une phrase de Guillaume d'Auvergne qu'il obscurcit en l'abrégeant. La conjecture de Tennemann est-elle fondée ? Cette digression peu satisfaisante est-elle du moins originale ? Quoi qu'il en soit, nous ne saurions compter Vincent de Beauvais au nombre des philosophes. Cependant nous n'aurions pu

(1) « Quamdam inter se naturam communem participant, quæ est humanitas, per quam unumquodque dicitur homo, et illa a quolibet eorum participata dicitur universale, et est similitudo specialis ipsorum. » *Specul. doctrin.* lib. III, c. IX. — Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t VIII, p. 480.

(2) « Plato vero non loquebatur de universali secundum id quod est, sed de similitudine universalis quæ erat in mente divina ab æterno, sicut nec paries est in mente artificis antequam fiat, sed similitudo parietis. » *Spec. doctr. ibid.* — Tennemann, *ibid.*

l'oublier sans injustice. Peu de philosophes ont, au moyen-âge, rendu de plus grands services à la philosophie. Son gros livre est le trésor de toutes les connaissances acquises au XIII[e] siècle, le recueil de toutes les opinions recommandées par l'autorité de quelque grand nom. S'il ne nous enseigne plus rien, gardons-nous bien, toutefois, de le mépriser, puisqu'il a tant contribué à l'instruction de nos maîtres !

Au même temps appartient, comme il semble, Lambert d'Auxerre, désigné, dans les registres des Prêcheurs d'Auxerre, comme un des plus anciens religieux de leur maison (1). Échard cite sous son nom une *Somme* de logique dont il ne connaissait, dit-il, aucun manuscrit (2). M. Daunou a reproduit dans l'*Histoire littéraire* (3) cette simple mention d'un nom propre, sans faire d'autres recherches. Cependant il pouvait trouver, à la Bibliothèque nationale, deux exemplaires de la *Somme* de Lambert : l'un dans le numéro 1,797 de la Sorbonne, aujourd'hui 16,617, l'autre dans le numéro 7,392 de l'ancien fonds du roi. En voici l'*incipit : Ut novi auditores artium plenius intelligant ea quæ in summulis edocentur, valde utilis est cognitio dicendorum* : et elle finit par ces mots : *et hæc sufficiant. Explicit Summa Lamberti. Deo gratias !* L'auteur commence par une division des sciences qu'il appelle méthodique et qui l'est en effet (4). Il donne ensuite une analyse raison-

(1) Lebœuf, *Mémoires d'Auxerre*, t. II, p. 493, 494.

(2) Quétif et Échard, *Script. ord. Prædic.* t. I, p. 906.

(3) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XIX, p. 416.

(4) Voici cette division des sciences : « Ut novi artium auditores plenius intelligant ea quæ in summulis edocentur, valde utilis est cognitio dicendorum. In primis quæritur quare artista dicitur audire de artibus et non

née de l'*Introduction* ; puis il passe à l'*Interprétation*, aux *Analytiques*, aux *Arguments*, aux *Topiques* et finit par les *Catégories*. Ce qui recommande surtout ce travail fait évidemment pour l'usage des écoles, c'est la grande clarté des distinctions. M. le docteur Prandtl en a reproduit un certain nombre (1) où l'on remarque beaucoup de prudence et beaucoup de

de arte. Ad hoc dicendum est quod septem sunt artes liberales, quarum tres vocantur *trivium*, quæ sunt grammatica, logica, rhetorica. Et dicuntur *trivium* quasi tres viæ in unum, scilicet in sermonem. Omnes enim triviales sunt de sermone, sed differenter, quia grammatica circa sermonem considerat congruum et incongruum, ut congruum eligat et incongrum fugiat; logica vero circa sermonem considerat verum et falsum, ut verum eligat et falsum fugiat : sed rhetorica circa sormonem considerat ornatum et inornatum, ut ornatum eligat et inornatum fugiat. Aliæ quatuor vocantur *quadrucium*, et hæ sunt mathematicæ, quæ sunt geometria, arismetica *(arithmetica)*, astrologia et musica. Dicuntur autem *quadrucium* quod quatuor viæ sunt in unum, scilicet in quantitate *(quantitatem)*. Omnes quadruviales sunt de quantitate, sed differunt. Est enim duplex quantitas, scilicet continua et discreta. Quantitas autem continua duplex est, mobilis et immobilis. De quantitate continua immobili est geometria, quia est de commensuratione terræ ; de quantitate continua mobili est astrologia, quia est de motu corporum supercœlestium, scilicet de motu stellarum quæ sunt corpora mobilia ad situm, non ad formam ; moventur enim de loco ad locum, et ideo mobilia sunt ad situm ; perpetua autem sunt, nec corrumpuntur, et ideo non sunt mobilia ad formam. Quantitas autem discreta est numerus. Numerus autem potest accipi dupliciter, in se et absolute, vel in relatione ad sonum. De numero in se absolute sumpto est arismetica ; de numero relato ad sonum est musica. Alio modo possunt dici triviales trivium, quasi tres viæ in unum scilicet in eloquentiam, quia reddunt hominem eloquentem ; quadruviales dicuntur quadruvium, quia quatuor viæ in unum, scilicet in sapientiam, quia reddunt hominem sapientem. » Man. de Sorbonne, aujourd'hui sous le numéro 16,617.

(1) Comme, par exemple, dans ce passage sur la définition du genre : « Quæritur de diffinitione generis qualis sit. Genus est quod prædicatur de pluribus differentibus et cet. Sed quod ista diffinitio nulla sit videtur, quia pars integralis non potest prædicari de suo toto. Quod patet. Nihil esset dictu : *Domus est paries*. Cum ergo animal sit pars integralis hominis, quod patet, *Animal est rationale, mortale*, et perficitur ex istis partibus, ergo est dicendum quod *Animal prædicatur de homine* hoc idem videtur... Cum animal sit materia hominis, non poterit de ipso prædicari. Quod sit materia hominis videtur, quia homo sic diffinitur : *Homo est animal rationale, mortale*. *Animal* ibi ponitur tanquam materia ; *mortale, rationale*

sagacité. Mais ce sont là des distinctions purement logiques, dont l'objet est de déterminer la propriété des termes. Rien, suivant Lambert d'Auxerre, n'importe plus ; sans une langue bien faite, dont tous les mots aient un sens précis, le même sens pour le maître et les écoliers, l'enseignement d'aucune science n'est possible. On ne s'étonne pas de voir Lambert insister sur cette proposition d'ailleurs incontestable. Le XII[e] siècle avait cru comprendre Aristote dans les traductions de Boëce ; on ne retrouvait plus maintenant le même sens aux mêmes textes dans les versions arabes-latines. Que de mots nouveaux et barbares ! Combien il était urgent de décider comment il fallait les entendre ! Lambert d'Auxerre doit être compté parmi les maîtres qui s'employèrent avec le plus de zèle à cet éclaircissement du langage scolastiqne. Mais il ne faut pas l'interroger sur autre chose que sur les règles

tanquam forma. Ergo dicimus quod dupliciter est pars. Quædam est quidquid vere est pars, quædam autem per modum partis. Primo modo non pars prædicatur de suo toto cujus est pars, et propter hoc, cum paries sit vere pars domus, non potest prædicari de illa. Sed *animal* non est vere pars hominis, sed pars per modum partis, et talis pars potest prædicari de eo cujus est pars... Præterea quæritur de specie, quæ sic diffinitur : Species est quæ prædicatur et cet.... Videtur quod genus et species idem sint et quod nulla differentia sit inter ipsa, quia genus prædicatur de pluribus et cet. Quod patet. Convenit enim dicere : *Socrates est animal ; Plato est animal*. Cum hoc genus *animal* prædicetur de Socrate et Platone, quæ sunt differentia numero, nulla erit differentia inter genus et speciem. Secundo dicimus quod genus et species prædicantur de pluribus differentibus numero ; sed hoc patet esse dicendum scilicet mediate vel immediate. Species prædicatur immediate, quia nullum medium est inter Socratem et hominem. Genus prædicatur mediate, cum species sit medium inter individua et genus. Præterea quæritur de differentia, quæ sic diffinitur : Differentia est qua a se differunt singula. Sed ista differentia est ab accidente, quare diffinitio nulla, cum differentia non sit inter accidens secundum diffinitionem. Secundo dicimus quod differentia et accidens conveniunt in hoc quod accidens determinat differentiam prout est in subjecto... » Num. 7392, fol. 2, verso.

de la diction et les formes du raisonnement. Quand le Maître donne à résoudre une question d'un autre ordre, Lambert l'écarte. Il ne la traitera pas, ne voulant pas la traiter ; il est logicien, il n'est pas philosophe.

Le vrai philosophe, en ce temps là, c'est Jean de La Rochelle.

CHAPITRE X

Jean de La Rochelle.

Né dans la ville dont il porte le nom, vers la fin du XIIe siècle ou le commencement du XIIIe, Jean de La Rochelle fit profession, dès sa jeunesse, d'observer la règle de Saint-François. Nous le trouverons plus tard au couvent de Paris, d'abord écolier, ensuite bachelier, enfin nommé docteur en l'année 1236 (1). Les franciscains ont composé beaucoup de légendes, qui toutes contiennent plus ou moins de miracles. Ce fut donc une lumière surnaturelle qui désigna Jean de La Rochelle comme devant remplacer Alexandre de Halès, quand celui-ci fut contraint d'interrompre ses leçons. Quoi qu'il en soit, le disciple occupait avec honneur, dès l'année 1238, la chaire laissée vacante par l'illustre maître.

Beaucoup de livres sont attribués à Jean de La Rochelle, mais ils sont tous inédits. Au XVe siècle, ses confrères eux-mêmes avaient oublié son nom. C'était, comme nous allons le faire voir, un injuste oubli. Nous ne voulons pas dire que tous les livres de ce docteur

(1) M. Luguet, *Vie de Jean de La Rochelle*, p. 8 ; en tête de son *Essai sur le traité de l'Ame*.

nous intéressent également ; il est probable que nous lirions sans aucun profit ses nombreuses postilles sur l'Écriture sainte ; ses sermons, plus dignes d'estime, manquent néanmoins d'originalité ; mais ses écrits philosophiques sont très remarquables.

La bibliothèque des chanoines réguliers de Saint-Victor possédait deux traités attribués à Jean de La Rochelle, ayant l'un et l'autre le même titre *De anima*. Le premier, qui commence par ces mots : *Sicut dixit Joannes Damascenus,* semble à Casimir Oudin d'un docteur plus moderne (1) ; mais on s'accorde à regarder Jean de La Rochelle comme auteur du second, dont voici les premiers mots : *Si ignoras te, o pulcherrima mulierum, vade et abi propter greges caprarum.* Il est encore sous son nom dans les numéros 828 de Vienne, 39 et 541 de Bruges, et 41 du collège *Corpus Christi,* à Oxford. L'exemplaire autrefois conservé dans la bibliothèque de Saint-Victor est inscrit aujourd'hui sous le numéro 14,891 de la Bibliothèque nationale ; il s'étend du fol. 1 au fol. 57 du volume, sur deux colonnes, et, comme l'écriture en est assez fine, c'est, on le voit, un ouvrage considérable, une véritable somme psychologique. Nous n'en avons pas commencé la lecture sans éprouver un vif sentiment de curiosité. Elle devait être pleinement satisfaite. Jean de La Rochelle est à la vérité théologien avant d'être philosophe ; mais c'est un théologien moins inquiet, conséquemment plus libre ; ce qui le rend plus intéressant.

Saint Antonin (2) fait remarquer, dans sa *Chronique*, que Jean de La Rochelle a renchéri sur la subtilité des anciens maîtres. C'est une juste remarque. Mais qui

(1) Oudin, *Comment. de script. eccles.*, t. III, p. 160.
(2) Cité par M. Luguet ; *Joann. a Rup. Summa de anima,* p. 5.

l'eut faite à ses oreilles les eût-il offensées ? Nous ne le supposons pas ; il devait lui plaire d'être subtil et de le paraître ; on lit en effet, dans un de ses sermons : « Il n'y avait pas de forgerons dans tout Israël ; les « Philistins avaient interdit ce métier, craignant que les « Hébreux fissent des glaives et des lances. Les forge- « rons, ce sont nos maîtres de philosophie. Voyez les « détirer ces raisons de doute inflexibles, indomptables, « qui façonnent les esprits en manière de glaives, et « frappent de loin avec leurs arguments comme avec « des lances resplendissantes. C'est pourquoi Satan « s'efforce d'anéantir l'étude de la philosophie, ne « voulant pas que les fidèles du Christ aient l'esprit « aiguisé (1). » C'est donc sous l'inspiration de Satan qu'ont été dictés les décrets de 1210, de 1215 ; et voilà ce qu'ose dire en chaire, vers l'année 1240, un religieux plein de zèle pour les intérêts de la foi. Que les temps sont changés ! Entendons maintenant ce religieux disserter en philosophe sur la nature de l'âme.

L'âme est le principe du mouvement, de l'action. C'est la vie ; par elle vivent toutes les choses substantiellement déterminées, tous les atômes doués d'une matière et d'une forme. On l'appelle, dans les plantes, l'âme végétative ; dans les animaux, l'âme sensible ; dans l'homme, l'âme raisonnable. L'âme raisonnable est une substance simple, incorporelle, qui, contractant avec le corps une mystérieuse union, l'anime, le fait agir et règle la mise en train de son activité. C'est la définition de l'âme raisonnable que reproduisent, les uns après les autres, tous les docteurs du XIII[e] siècle. Ils l'ont reçue d'Avicenne, elle leur paraît strictement

(1) M. H. Luguet, *Joannis a Rupella Summa de anima*, p. 21.

aristotélique, et pas un d'eux ne s'en écarte. Mais viennent ensuite les développements de cette thèse, et ces développements sont loin d'être tous conformes, concordants.

Sans entreprendre une analyse complète du traité de Jean de La Rochelle, nous allons en faire connaître certaines parties, qui montreront avec quelle attention il avait étudié les problèmes complexes qui ont pour objet les opérations de l'âme. Après avoir très-amplement exposé quelle est la nature de l'âme, quelle est sa part contributive dans la génération du composé, il arrive aux énergies particulières de la substance incorporelle, et se demande d'abord s'il y a lieu de distinguer au sein de l'âme plusieurs puissances. Cette pluralité reconnue, l'auteur s'adresse cette question vraiment scolastique : comment distinguer les puissances de l'âme ? Est-ce une distinction qui se fonde sur la différence des actions, sur celle des objets ou sur celle des organes ? Suivant Guillaume d'Auvergne, l'âme est substantiellement une, et, quand on parle de ses puissances, on s'exprime dans un langage figuré. On veut simplement dire que les opérations de l'âme n'ont pas toutes lieu suivant le même mode (1). C'est donc la différence des actions qui, de l'avis de Guillaume d'Auvergne, sert de prétexte à la distinction des puissances. Cela n'est pas admis par Jean de La Rochelle. Les actions de l'âme n'ont pas toujours le même degré d'énergie ; ainsi l'opinion diffère de la certitude. Or, si la distinction des puissances dépendait uniquement de la différence des actions, il faudrait dire que la certitude et l'opinion ne viennent pas de la même puissance ;

(1) Guill. Alv., *De anima*, t. II *Oper.*, p. supplem., p. 92.

ce qui conduirait à multiplier les puissances de l'âme à l'infini. On remarque, en effet, que les actions de l'âme diffèrent quant à l'énergie, quant à la promptitude, quant à la perfection, quant aux objets dont la présence les détermine (*videre album, videre nigrum*), quant au genre (*sicut differunt sentire et intelligere et vegetare*), etc., etc. Dira-t-on que la diversité des puissances vient de la différence des objets? Mais alors il faudra supposer, dans l'âme, autant de puissances qu'il y a d'espèces perceptibles. De la différence des organes? Pas davantage, puisque la plus noble énergie de l'âme, l'énergie intellective, ne fait usage d'aucun organe (*quæ non utitur organo*). Si donc la diversité des puissances venait de la diversité des organes, l'énergie intellective, qui n'a pas d'organe, *cum non habeat organum*, ne se distinguerait pas des autres énergies. Il y a, d'ailleurs, des organes qui servent à l'exercice d'énergies diverses, comme, par exemple, la langue, organe de la parole et du goût. Ces systèmes écartés, l'auteur établit que les énergies de l'âme se distinguent par elles-mêmes, sans dépendre d'aucune autre cause que de la nature même de l'âme, mais que la notion de ces différences se recueille de la considération des actions, ou de celle des objets, ou de celle des organes (1). Voilà la réponse de Jean de La Rochelle à la difficulté proposée. Nous supprimons beaucoup de détails, pour arriver promptement à la conclusion. Cette conclusion est incertaine ; mais elle nous intéresse par cette indécision même. Si le langage de notre docteur était plus ferme, plus résolu, il serait certainement moins original ou moins sage. Quand une science en est à ses commence-

(1) Fol. 32, verso, col. 2.

ments, l'assurance ne se rencontre que chez les ignorants ou les plagiaires.

Il y a, dans le chapitre que nous venons d'analyser très-brièvement, une foule d'observations délicates qui attestent une véritable étude du problème énoncé (1).

(1) Nous ne devons pas craindre de prodiguer les citations, puisqu'il s'agit d'un ouvrage presque entièrement inédit. Jean de la Rochelle traite ainsi la question de la distinction des puissances : « Respondeo. Distinguuntur vires seipsis, non per actiones sicut causa, et per objecta et organa ; cognitio tamen distinctionis virium est secundum differentiam actionum, objectorum et organorum. Et hoc dicit Philosophus quod actus sunt prævii potentiis et objecta actibus secundum rationem cognoscendi. Dicendum ergo quod aliquæ vires differunt et organo et objecto et actu, omnes vero differunt actu et objecto, verum accidit virtutibus seu potentiis quod differant organo. Dicendum tamen quod actionum differentium in fortitudine et debilitate, velocitate et traditate, principium est una vis ; sed accidit vi ut faciat suam actionem fortiorem, vel debiliorem, aliquando vero secundum quod fuerit actio, aliquando secundum ideoneitatem vel defectum instrumenti, aliquando per prohibentia extrinsecus quæ addunt vel minuunt ad operationem virtutis. Actionum enim differentium secundum privationem et habitum principium est una vis, quod privatio et habitus nata sint fieri circa idem. Actionum etiam differentium per comparationem sui ad contraria principium est una vis simili ratione, quum contraria nata sint fieri circa idem. Sed actionum differentium in genere duplex est differentia. Quædam enim differunt in genere ultimo seu proximo ; et dico genus proximum quod dividitur in species specialissimas, ut color in genere colorum et sapor in genere saporum ; et secundum hunc modum differunt actiones in genere, ut videre et gustare. Quædam differunt in genere remoto, et dico genus remotum quod dividitur in species specialissimas, sed subalternas, quæ etiam sunt genera; cujus modi stat passibilis qualitas, quæ dividitur in qualitates quæ inferunt passiones sensui, ut colores, sapores, soni, odores et hujusmodi, et sicut est dispositio et habitus qui dividitur in scientias et virtutes. Secundum hunc modum differunt actiones in genere sentire et intelligere. Dicendum ergo quod differentia actionum in genere propinquo ostendit differentiam virium in specie ; scilicet videre et audire, circa vires sensibiles auditivam et visivam, et sic de aliis ; intelligere et velle, circa vires intelligibiles cognitivam et affectivam. Differentia vero actionum in genere remoto ostendit differentiam virium in genere, quemadmodum comprehendere et movere ostendunt differentiam virium apprehensivæ et motivæ, quæ sunt genera ad alias ; et sentire et ratiocinari differentiam virtutis sentitivæ et rationabilis, quæ sunt genera ad alias. Sic ergo manifestum est secundum quam differentiam actionum sit differentia virium ; et similiter intelligendum est de differentia objectorum : differentia enim virium cognoscitur per differentiam actionum in objecta vel ex objectis,

Nous en signalerons plus d'une semblable dans les chapitres que nous voulons encore analyser. Ainsi, distinguant les deux moyens de connaître, la vision corporelle et la vision intellectuelle, il remarque qu'il faut se méfier des sens et de tout ce qui vient d'eux, c'est-à-dire des formes recueillies ou créées par l'imagination, tandis qu'il faut avoir une entière confiance dans la vision intellectuelle (1). Prise à la lettre, cette proposition pourrait sans doute être contestée ; mais si ce n'est, comme nous le verrons, qu'une critique

secundum distinctionem quæ posita est. Sic ergo patet responsio ad quæsita. Nota ergo quod est potentia operans sine organo et sine objecto, ut potentia intellectiva, et hæc est potentia pura Dei ; unde potentia cognoscendi in eo est sine organo et sine objecto. Non enim cognoscit res per ipsas res, vel per similitudines a rebus, sed cognoscendo seipsum. Eodem modo potentia operandi ipsius est sine organo, nec requirit materiam subjectam et substratam. Et est potentia quæ est operans, habens organum et objectum, sicut potentiæ animæ operantes per corpus, ut potentia visiva pupillam et objectorum colorem, ut videat ; et est potentia operans sine organo, non tamen sine objecto, ut potentia intellectiva, sicut postea manifestabitur. Differentia ergo objectorum secundum illum modum qui dictus est semper concomitatur differentiam virium. Sic ergo monstratum est unde sit distinctio virium in anima ; est enim in seipsis ; sed cognitio ipsius distinctionis est ex actionibus et objectis. » Nous avons corrigé quelques leçons de notre manuscrit sur le texte publié par M. Luguet ; ouvr. cité, p. 312.

(1) « Fol. 34, verso, col. 1. *De differentia triplici secundum virtutem et fallaciam.* Intellectuali visione nunquam fallitur anima. Aut enim intelligit anima quod verum est, aut, si verum non est, non intelligit. In visione autem corporali sæpe fallitur anima, cum in ipsis corporibus fieri putat quod fit in corporeis sensibus, sicut navigantibus videtur moveri terra quæ stat, et intuentibus cœlum sidera stare quæ moventur, et divariatis oculorum radiis res una habere duas formas, ut unus homo duo capita, et in aqua ramorum fractus, et multa hujusmodi. In visione autem spirituali, seu imaginaria, aliquando fallitur et illuditur anima, aliquando non ; nam aliquando videt vera, aliquando falsa, aliquando perturbata, aliquando tranquilla. Certum namque est hanc esse in nobis spiritualem naturam qua corporum similitudines aut formantur aut formatæ ingeruntur ; sive cum præsentia aliquo corporis sensu tangimus, et continuo eorum similitudo in spiritu formatur, sive cum absentia jam nota et quæ non novimus cogitamus. Innumerabilia enim pro arbitrio nostro et opinione nostra fingimus quæ non sunt, aut esse nesciuntur... »

préalable des sens, il y a lieu de dire que cette critique est fondée, et, en effet, les exemples choisis par l'auteur la justifient pleinement. Nous devons littéralement traduire le passage qui vient à la suite ; il s'agit des facultés au moyen desquelles l'âme connaît, et Jean de La Rochelle recherche quelles sont les attributions spéciales de chacune de ces facultés :
« Suivant Saint Augustin, les énergies cognitives sont « au nombre de cinq : le sens, l'imagination, la raison, « l'intellect et l'intelligence..... Le sens est cette facul- « té de l'âme qui perçoit les formes présentes des « choses corporelles. L'imagination les perçoit, au « contraire, comme absentes. Ainsi les objets du sens « sont dans le mouvement, tandis que l'imagination « s'exerce au-delà de la matière, *extra materiam* ; « mais, au fait, c'est la même énergie qui, recevant « les formes extérieures, s'appelle le sens, et qui, « les ayant transmises au dedans, *ad intimum trans- « ducta*, prend le nom d'imagination. Notons bien « que le sens et l'imagination appartiennent, quant « au genre, à la connaissance sensible. Pour ce qui « regarde la raison, c'est cette énergie de l'âme qui « perçoit la nature des choses corporelles, les formes, « les différences et les qualités propres, les principes, « les accidents, c'est-à-dire tous les universaux incor- « porels, mais, toutefois, ne les perçoit pas comme « subsistant hors des corps... Le propre de l'intellect « est de percevoir les choses insensibles créées, com- « me les anges, les démons, les âmes et toute créature « spirituelle. Enfin, l'intelligence contemple Dieu dans « son immuable vérité. Ainsi, l'âme perçoit, par le sens, « les corps ; par l'imagination, les images représen- « tatives des corps ; par l'intellect, les esprits créés ;

« par l'intelligence, l'esprit incréé... Observons, pour « conclure, que les trois dernières facultés, la raison, « l'intellect et l'intelligence, appartiennent, quant au « genre, à la puissance intellectuelle ou rationnelle (1). » Ce passage est important, car il contient les prémisses de la psychologie scolastique. On y voit reproduite la distinction d'Aristote entre sentir et penser, distinction claire, commode, qui ne sera désormais contestée dans l'intérêt d'aucune thèse ; mais on y voit, en outre, l'imagination, c'est-à-dire la faculté qui forme les images, considérée comme un intermédiaire entre les sens et la raison, de là que de malentendus et que d'erreurs ! Ce sont ces erreurs que l'école écossaise a si vivement combattues, et quand nous exposerons la

(1) Eodem folio, col. 2. « *De viribus cognitivis per quinque differentias.* Per quinque vero differentias aliter dividit Augustinus vires cognitivas : videlicet in sensum, imaginationem, rationem, intellectum et intelligentiam... Est autem sensus, sicut dicit Augustinus, illa vis animæ quæ rerum corporearum percipit formas præsentes. Imaginatio vero est vis animæ quæ rerum corporearum percipit formas sicut absentes. Sensus namque formas in motu percipit, imaginatio extra materiam, et eadem vis quæ exterius formata sensus dicitur, usque ad intimum transducta imaginatio vocatur ; et intellige eadem in genere cognitionis sensitivæ. Ratio vero est ea vis animæ quæ rerum corporearum naturas, formas, differentias et propria, principia, accidentia percipit, scilicet universalia omnia incorporea, sed non extra corpus in ratione subsistentiæ. Abstrahit enim a corporibus illa scilicet quæ fundantur in corporibus, non actione, sed consideratione ; natura enim corporis secundum quod corpus est corpus ; nullum utique est corpus nisi singulare. Intellectus vero est vis animæ quæ invisibilia percipit creata, sicut angelos, dæmones, animas et omnem spiritualem creaturam. Intelligentia vero est vis animæ quæ cernit ipsum verum et incommutabile bonum, Deum scilicet. Sic ergo anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia vero spiritum increatum. Hujus distinctionis ratio in se manifesta est. Nota quod tres ultimæ differentiæ, scilicet ratio, intellectus et intelligentia, comprehenduntur sub virtute intellectiva, sive rationali. Cujus virtutis nota triplicem actum, secundum Augustinum, investigare, discernere et retinere : secundum investigationem est ingenium, secundum discretionem, ratio ; secundum retentionem, memoria... »

théorie des espèces mentales avec l'étendue qu'elle réclame, nous nous appuierons de très-grand cœur sur l'excellente critique du docteur Reid; mais nous regretterons que cet implacable exterminateur des fantômes intellectuels ait mis au compte d'Aristote une opinion qu'Aristote n'a pas eue. Voici un témoin précieux, le premier d'entre nos docteurs qui ait composé, sur la nature et sur les facultés de l'âme, un traité vraiment didactique. Or de qui dit-il tenir ces définitions inexactes de l'imagination, de l'image, de l'idée, d'où l'on doit

(1) Nous pourrions citer un grand nombre de passages des écrits de saint Augustin, dans lesquels la thèse des idées-images est très-clairement exposée. On lit au livre IX du traité de la *Trinité :* « Cum per sensum corporis discimus corpora, fit eorum aliqua similitudo in animo nostro, quæ fantasia memoriæ est : non enim omnino ipsa corpora in anima sunt cum ea cogitamus, sed eorum similitudines... » T. III, p. 140, c. 2 de l'éd. de Louvain. Voici le passage auquel Jean de La Rochelle vient de faire allusion : « Quædam vis ignea aere temperata a corde ad cerebrum ascendit, tanquam in cœlum corporis nostri, ibique purificata et collata per oculos, aures, nares cæteraque instrumenta sensuum, foras progreditur, et contactu exteriorum formata quinque sensus corporis facit... Porro vis ignea, quæ exterius formata sensus dicitur, eadem formata per ipsa sensuum instrumenta, per quæ egreditur et in quibus formatur, natura operante introrsum ad cellam fantasticam usque retrahitur et reducitur, atque imaginatio efficitur. Postea eadem imaginatio, ab anteriori parte capitis ad medium transiens, ipsam animæ rationalis substantiam contigit et excitat discretionem, in tantum jam purificata et subtilis effecta ut ipsi spiritui immediate conjungatur, veraciter tamen naturam corporis retinens et proprietatem. Quæ quidem imaginatio in brutis animalibus fantasticam cellam non transcendit ; in rationalibus autem purior fit, et usque ad rationalem et incorpoream animi substantiam contingendam defertur et progreditur. Est itaque imaginatio similitudo corporis. » Ce passage est extrait du traité *De Spiritu et anima*, cap. XXXIII. Il est vrai que ce traité, souvent copié et même souvent publié sous le nom de saint Augustin, n'est pas de lui. C'est l'ouvrage d'un compilateur beaucoup plus moderne. (Voir *Hugues de Saint-Victor ; Nouvel examen de l'édit. de ses œuvres*, p. 68). Mais si Jean de La Rochelle a commis ici, comme tant d'autres, une erreur d'attribution, il ne s'est pas trompé en alléguant l'autorité de saint Augustin en faveur des idées-images. Malebranche, dans ses réponses à Arnault, a produit d'autres passages. très authentiques de ce Père, qui contiennent la même doctrine que le fragment cité du traité *De spiritu*.

tirer dans la suite une si grande variété de conséquences également chimériques ? Non pas d'Aristote, mais de saint Augustin (1). Ce n'est pas que saint Augustin en soit l'auteur. Il les avait lui-même empruntées, comme tout le reste de sa philosophie ; mais Aristote est bien le philosophe à qui saint Augustin emprunte le moins.

Quoi qu'il en soit, après avoir partagé les facultés de l'âme en deux sections distinctes, celle des facultés sensibles et celle des facultés intellectives, Jean de La Rochelle décrit à part la manière d'être et d'opérer de chacune des facultés comprises dans ces deux catégories. Nous prévoyons où doit le conduire sa théorie de l'imagination ; mais nous n'en sommes pas moins curieux de le voir ouvrir le chemin où doivent s'engager et s'égarer après lui la plupart des logiciens de l'école. Il s'occupe d'abord des facultés sensibles, dont la première est la sensation, la seconde l'imagination, et il définit l'imagination une autre énergie appréhensive dont l'âme néglige ordinairement d'observer l'action continue, toute son attention étant concentrée sur les objets sensibles (1). Il traite ensuite

(1) Fol. 42, col. 1. « *De apprehensiva.* Fantasia igitur, cum sit apprehensiva, est apprehensiva per modum naturalem, cum ejus operatio potissima non est subjecta rationi, sicut patet in somnis, ubi maxime patet ejus operatio. Operat enim semper, sed intenta anima circa sensibilia in vigilia non attendit continuam operationem fantasiæ. Relinquitur ergo quod cum in somno, ubi maxime et potissime sua operatio claret, nec regatur ratione, nec subjiciatur ei, quod nunquam regatur ratione. Ideoque apprehensio fantasiæ in modum naturalem est in quantum hujusmodi. Sed notandum est quod hæc vis, in quantum consideratur ut natura quædam, fantasia dicitur, nec obediens est rationi. In quantum vero consideratur ut sensus, sic dicitur sensus interior et communis, et subjicitur rationi. Cognitiva vero, seu apprehensiva modo animali, hæc est in obedientia rationis; subdividitur... : quædam est apprehensiva exterior, quædam apprehensiva interior ; apprehensiva vero exterior multiplices per virtutes, per virtutem visivam, auditivam, olfactivam, gustativam, tactivam, secundum quas sunt quinque sensus.

des intermédiaires corporels des sens, *De mediis sensuum*. Il ne s'agit plus ici de simples définitions ; ce sont des explications que l'auteur va nous donner, et, en nous les donnant, il va nous exposer tout son système. Il faut donc s'efforcer de le bien comprendre.

Quels sont les intermédiaires des sens ? Jean de La Rochelle ne l'apprendra pas de Saint Augustin, qui n'admet pas ces intermédiaires et qui, dans une de ses épitres à Dioscorus, accuse vivement Démocrite de les avoir mal à propos inventés (1). Mais laissons de côté l'histoire ancienne de cette doctrine ; ce qui nous importe c'est de faire connaitre comment s'est introduite dans la psychologie scolastique une si vieille chimère et depuis longtemps si mal famée. Voici dans quels termes s'exprime Jean de La Rochelle : « Il faut s'expliquer « maintenant sur la différence des intermédiaires, « différence clairement prouvée par ce que nous avons « dit. L'intermédiaire de la vision est à la fois clair et « transparent. Il y a, par exemple, des corps solides « dont la surface est opaque, comme la terre... Il y en « a de transparents, comme l'air, l'eau, le cristal. Il y « en a de clairs à la surface seulement.., comme l'or « et l'argent... Mais l'intermédiaire de la vision doit « être à la fois clair et transparent. L'air est l'intermé- « diaire de l'ouie. Celui de l'odorat est une vapeur qui « se dégage de l'objet odorant à l'instar d'une fumée « très subtile ; celui du goût est la salive ; celui du « tact, la chair qui couvre les nerfs. Si l'on se demande « quelle est la raison d'être de ces intermédiaires, et

(1) C'est l'épitre 56 de l'édit. de Louvain, celle qui a pour titre : *Quomodo Deus est ubique*. Qu'on ne s'étonne pas de voir saint Augustin rejeter les espèces intermédiaires externes, et néanmoins admettre les espèces intermédiaires internes. Cette apparente contradiction s'expliquera plus tard.

« pourquoi les sens n'arrivent pas sans eux à la « connaissance des objets, il faut répondre qu'ils « sont nécessaires par ce que l'objet sensible mis « contre le sens n'est pas senti. En effet la sensation a « lieu par la réception de l'image d'un objet quelconque, « non par la réception de l'objet selon son essence. « En effet, si le sens recevait l'essence même de l'ob- « jet, il ne pourrait avoir la sensation des contraires ; « il ne pourrait voir le blanc et le noir, toucher le « chaud et le froid ; cela est évident. L'œil ayant reçu « l'essence de la blancheur, cet organe modifié par « l'impression première ne pourrait recevoir l'essence » de la noirceur... Concluons que l'œil reçoit unique- « ment l'un des contraires, ou que l'œil reçoit non pas « l'essence, mais l'espèce, l'image de la couleur (1)...»

(1) Fol. 24, verso, col. 2 : « Sequitur de differentia mediorum, quæ satis manifesta est ex prædictis, nam perspicuum pervium est medium in visu. Sunt enim quædam corpora solida et superficialiter opaca, ut terra, quam impossibile est visum pertransire. Sunt etiam pervia, ut aer, aqua, cristallus. Sunt superficialiter perspicua, sed secundum soliditatem opaca, ut aurum et argentum, quæ similiter impertransibilia visui sunt ; medium vero in visu est pervium, hoc est perspicuum secundum superficiem. In auditu vero medium est aer... In olfactu vero medium est vapor, qui emanat ab odorabili in modum subtilissimi fumi. In gustu vero, medium est humor salivalis. In tactu vero, medium est caro cooperiens nervos. Si autem quæratur quare adhibita sint media in sensibus et non perveniat sensus in cognitionem objecti sine medio, dicendum quod hoc est quia sensibile appositum super sensum non sentitur. Sensus enim fit per receptionem speciei vel similitudinis alicujus objecti, non per receptionem ipsius objecti secundum essentiam. Si enim sensus essentiam sui objecti reciperet, nunquam esset sensus contrariorum ; ergo non esset videre album et nigrum, et tangere calidum et frigidum. Quod patet ; nam si in oculo reciperetur essentia albedinis, jam nisi alteratus esset, nec esset susceptivus nigredinis ; sed constat quod non alteratus oculus recipit videndo albedinem et nigredinem. Si ergo recipit ea secundum essentiam, sunt contraria secundum essentiam in eodem. Relinquitur ergo aut quod non erit suscipiens nisi tantum alterius contrariorum, aut quod non recipietur color ab oculo secundumes sentiam, sed secundum speciem et similitudinem. Superest hoc ergo quod non recipitur a sensu nisi species objecti ; apposita enim sensilis essentia supra sensum,

Ces déclarations semblent timides ; on n'y trouve pas les assertions précises, énergiques, de Démocrite, de Gassendi, de Locke, sur la réalité concrète de ces corpuscules intermédiaires qui sont dits émaner des objets et voler vers les sens ; il n'y a même ici, nous le reconnaissons très volontiers, aucune thèse de réalités chimériques, et Jean de La Rochelle n'est pas un de ces prétendus péripatéticiens, qui, voulant expliquer le plus mystérieux, mais le plus évident, le plus certain de tous les faits, la sensation, ont compromis par de vaines fictions le principe même de toute connaissance empirique. Cependant il se trouve dans le passage cité cette maxime féconde en conséquences : « Les sens n'arrivent « pas sans intermédiaires à la connaissance des objets. » Or une de ces conséquences, la plus prochaine, est que toute perception est une réception, et que les sens, ne recevant pas les objets eux-mêmes, en recoivent les espèces, les images. Cette déclaration est donc le premier mot d'un faux système, si ce n'est pas le dernier.

Parmi les facultés appréhensives ou réceptives figure d'abord, selon Jean de La Rochelle, le sens externe. Ensuite il place dans la même catégorie le sens interne, qu'il appelle encore le sens commun et le sens formel. C'est Aristote qui, ayant fait remarquer le caractère individuel des sens externes, a démontré la convergence de toutes les perceptions vers une sorte d'organe central auquel il a donné le nom de sens commun. Mais Avicenne, interprétant Aristote, a voulu considérer le sens interne comme n'étant pas en rapport direct avec le sens externe, et comme recevant par l'entre-

ut coloratum supra oculum, non sentitur : necessarium ergo fuit medium in quolibet sensu. »

mise de l'imagination les notions imparfaites sur lesquelles il s'exerce ; de là de graves embarras dans la distribution des rôles entre les facultés premièrement ou secondement appréhensives. C'est ce qu'on peut apprécier en lisant les explications que donne Jean de La Rochelle sur ces termes : « sens commun, sens formel. » Les voici : « Le sens formel est ainsi nommé à cause « de son union avec l'imagination, que l'on appelle « vertu formelle, soit parce qu'elle forme les notions « des choses, soit parce quelle conserve, en l'absence « des choses, les formes à elle transmises par le sens « extérieur. Voici comment Avicenne démontre cela. « Si vous voulez constater en quoi diffèrent les opéra- « tions du sens externe et celles du sens formel ou « commun, observez la chute d'une goutte de pluie et « vous verrez qu'elle suit une ligne droite ; observez « de même un corps droit dont le sommet se meut en « rond, et vous verrez qu'il forme un cercle. Cependant « il ne vous sera pas possible d'avoir une juste notion « de la ligne droite ou du cercle, si vous n'avez pas « fréquemment considéré la même chose. Or il n'est « pas possible que le sens externe voie cette chose « deux fois ; il la voit simplement quand elle est. Mais « lorsque cette chose est empreinte sur le sens com- « mun et disparait, le sens intérieur saisit là où elle « est, avant qu'elle soit effacée, la forme dont le sens « commun a reçu l'empreinte...; c'est ainsi qu'il voit « l'étendue circulaire ou en ligne droite. Ce qui n'est

(1) Folio 43, col. 2 : « Sensus formalis dicitur ratione imaginationis sibi conjunctæ, quæ dicitur virtus formalis in quantum format, sive formam receptam per exteriorem sensum, absente re, continet. Unum ponit Avicenna experimentum. Cum volumus scire differentiam operis sensus exterioris et operis sensus formalis, hoc est communis, attende dispositionem unius guttæ cadentis de pluvia et videbis rectam lineam, et attende dispo-

« pas possible au sens extérieur... (1) » En résumé, le sens commun reçoit les formes qui lui sont transmises par le sens externe ; les ayant reçues, il les conserve ; postérieurement il apprécie la ressemblance, la dissemblance de toutes les empreintes par lui conservées; finalement il recueille de cette comparaison les notions générales de l'étendue circulaire, de la grandeur, du mouvement, du repos, du nombre, etc., etc. Voilà bien des opérations attribuées au sens interne. Évidemment il y a confusion. Les analyses psychologiques d'Aristote sont parvenues à Jean de La Rochelle avec des surcharges d'observations physiologiques. Sans ces éclaircissements il les eût peut-être facilement comprises ; ils n'ont servi qu'à les lui rendre obscures. L'influence des médecins arabes se fait sentir dans tout le passage cité. Elle est bien plus manifeste encore dans la phrase suivante : *Sensus communis est vis ordinata, nata in pura concavitate cerebri* (1). Aristote n'est en rien responsable de telles inventions ; elles sont d'Avicenne ou plutôt de Galien. Mais c'en est assez sur le sens interne ; sortons de la concavité cérébrale où, dit-on, il réside, et suivons Jean de La Rochelle dans les autres régions de l'entendement.

sitionem alicujus recti cujus summitas moveatur in circuitum et videbitur circulus. Impossibile autem est ut apprehendas lineas aut circulum, nisi illam rem sæpius inspexeris. Impossibile autem est ut sensus exterior videat eam bis, sed videt eam ubi est. Cum autem describitur in sensu communi et removetur, antequam deleatur forma quæ descripta est in sensu communi apprehendit eam sensus interior illuc ubi est; apprehendit eam etiam sensus communis quia esset illuc ubi fuit, et quia esset ubi est, et ita videt extensionem circularem aut rectam. Hoc autem impossibile est fieri sensu exteriori ; sed sensus communis. formalis apprehendit illa duo, quamvis destructa sit illa res. Hac ratione ergo dicitur sensus formalis, secundum Avicennam. Aliis vero placet ut sensus communis formalis dicatur ratione suæ propriæ apprehensionis, quæ est sensilium communium, quæ sunt magnitudo, motus, quies, numerus et cætera.

(1) *Ibid.*

Le sens interne est reconnu capable de produire quelques notions simples, comme celles de la ligne droite, de l'étendue circulaire ; mais il n'a pas encore été question de la notion pure, dégagée de toutes les conditions de la matière, à laquelle appartient proprement le nom de notion abstraite. Cette notion, qui nous la donne ? Ce n'est pas le sens interne ou formel, en qui se résument et s'achèvent toutes les opérations de la sensibilité. Nous la devons à une autre énergie de plus noble nature, qu'on appelle l'intelligence. Avant de décrire les fonctions particulières de cette énergie, notre docteur se demande où elle siége, et, ayant dit qu'on ne saurait la placer dans le cerveau, domaine du sens interne, ni dans aucune partie du corps, il déclare qu'elle est tout entière dans le corps tout entier, *in toto corpore tota, hoc est perfecta* (1). C'est une conclusion dont les termes sont au moins bizarres. Il s'agit ensuite de définir l'objet de l'énergie intellective. Cet

(1) Folio 52, recto, col. 2. « *De organo virtutis intellectivæ.* Quæreret ergo aliquis in principio de organo virtutis intellectivæ, seu in qua parte operetur et sit. Si enim in nulla parte corporis operetur, non verum esset esse in corpore. Si vero operetur in aliqua parte corporis, erit habens aliquam partem ut organum in corpore. Contra. Omnis virtus operans per organum operatur secundum proprietatem organi et possibilitatem tantum, ut visiva virtus quæ operatur per occultum organum et operatur secundum proprietatem et possibilitatem tantum, verum non judicat de sapore et sono, sed de colore, quod color pertinet ad naturam organi visus tantum .. Nulla ergo virtus operans et cognoscens per organum corporale est cognosciva, nisi tantum corporalium. Si ego virtus intellectiva intelligeret per organum corporale, intelligeret tantum corporalia et non spiritualia. Præterea opera virtutis intellectivæ est semper per abstractionem a motu et mobilibus conditionibus ; sed omnis operatio est secundum naturam virtutis a qua egredi tur ; ergo virtus intellectiva est abstracta a motu ; non ergo habet organum corporale, vel mobile, in corpore assignatum... » Suivent d'autres preuves, toutes concordantes. Voici enfin la conclusion de ce chapitre : « Dicendum ergo quod virtus intellectiva non est in corpore, eo quod determinaret sibi partem corporis, quum nullius partis corporis est actus seu perfectio, quemadmodum visiva virtus oculi et auditiva auris et cætera, sed est in toto corpore tota, hoc est perfecta, quemadmodum patet ex prædictis. »

objet est, dit-on, purement intelligible. Oui, sans doute, mais entre les objets intelligibles il est nécessaire d'établir une distinction. D'une part, en effet, il y a ceux qui sont tels par leur propre nature, comme Dieu, les anges, l'âme humaine, ainsi que les facultés, les énergies, les sciences dont cette âme est le sujet (1), et, d'autre part, il y a les intelligibles nullement naturels, purement conceptuels, qui sont créés par le moyen de l'abstraction. Sur ceux-ci voici comment notre docteur s'explique : « Les formes qui sont abstraites « par la réflexion sont les formes au moyen desquelles « on connaît les choses corporelles et ce qui a ces « choses pour fondement. En effet l'intelligence étant « supérieure par sa nature aux choses corporelles, elle « a cette merveilleuse faculté de dégager les formes de « ces choses et de s'en saisir. Elle les dégage d'abord « des sens, ensuite de l'imagination, enfin de toutes « les conditions du mouvement ; ce qui donne la figure, « la situation, etc., etc. Ainsi, étant mises de côté « toutes les conditions de la matière et de l'existence « individuelle, elle les reçoit abstraites, universelle-« ment communes, immuables, comme le sont le genre, « l'espèce, la différence, le propre, l'accident. Cepen-« dant cette abstraction ne s'opère pas réellement ; « elle est simplement conceptuelle. Voici quelle est, « suivant Avicenne, l'échelle de l'abstraction. Le sens « extérieur, la vue, par exemple, ne reçoit pas la for-« me vraie du corps mobile ; il reçoit l'image de cette

(1) Il faut remarquer ici cette assimilation des facultés et des sciences à des choses. Des logiciens plus déliés, les scotistes, définiront *la chose*, *res*, ce qui existe en soi-même, dans la nature, hors de ses causes, tandis qu'ils donneront simplement le nom de *réalités*, *realitates*, à leurs êtres réels n'existant pas en eux-mêmes, mais existant au sein de leurs sujets, comme l'intellect et la volonté. Voir Philippe Faber, *Tract. de formalitatibus*, c. 1.

« forme, ou une autre forme qui lui ressemble ; et « pourtant il ne la saisit qu'en présence du corps mo- « bile ou de la forme qui subsiste en ce corps ; mais le « sens interne, qu'on appelle aussi l'imagination, a une « puissance d'abstraction bien plus grande, puisqu'il « considère la forme même en l'absence de la matière... « Le jugement franchit encore un peu ce degré de « l'abstraction... Enfin l'énergie intellective saisit la « forme corporelle, la dégage de la matière, de toutes « les circonstances matérielles, de la particularité « même, et la contemple pure, simple, universelle... « Voici donc en quoi diffèrent les degrés de l'abstrac- « tion quant à la forme des corps. Au premier degré « l'opérateur est le sens, au second l'imagination, « au troisième le jugement, au quatrième l'intelli- gence... (1). » Il manque dans ce fragment une bonne

(1) Folio 32, verso, col. 1 : « Formæ quæ sunt per considerationem abstractæ, sunt formæ quibus cognoscuntur corporalia et ea quæ in corporibus fundantur. Cum enim natura intellectus superior sit rebus corporalibus, et potestatem habet super corporeas formas miro modo, et abstrahendi eas vel apprehendendi ; abstrahit enim eas primo a sensibus, præterea ab imaginatione et conditionibus mobilibus omnibus, ut figura, situs et hujusmodi, et, sic expoliatis omnibus conditionibus materiæ et singularis subsistentiæ; accipit eas abstractas et universales communes, immutabiles, ut genera, species, differentias, propria, accidentia. Abstractio autem ista fit non actione, sed consideratione. Ordinem autem abstractionis formæ corporalis, secundum Avicennam, est dividere hoc modo : sensus enim exterior, ut visus, non suscipit formam quæ est in motu, sed similitudinem, vel ei similem; tamen non comprehendit eam nisi præsente motu, vel forma existente in motu; sensus vero interior, vel imaginatio, abstrahit formam majore abstractione, quia comprehendit formam etiam absente materia; videlicet cum imaginatio non denudat ipsam formam ab accidentibus materiæ, ut figura, situs et hujusmodi, sub quibus comprehendit eam. Æstimatio autem parum transcendit illum ordinem abstractionis ; apprehendit enim formas quæ sunt intentiones sensilium, non secundum se similitudinem habentes cum formis mobilibus, ut bonitas, malitia, conveniens et inconveniens ; sed tamen non apprehendit æstimatio hanc formam expoliatam ab omnibus accidentibus materiæ, eo quod particulariter apprehendit eam et secundum naturam propriam, et per comparationem ad formam sensilem imaginativam, sicut

définition de la puissance intellective ; mais on y trouve du moins, très clairemnt résumée, la doctrine de Jean de La Rochelle sur les opérations de l'âme. Toute opération de l'âme a pour fin la génération d'une forme. Comme elle opère par voie d'abstraction, on dit qu'elle reçoit et non pas qu'elle perçoit une forme. Mais il n'importe ; quand l'âme reçoit, elle perçoit, puisqu'aucune réception ne peut avoir lieu sans un acte de l'âme. Ce qui doit avoir des conséquences beaucoup plus graves, c'est la thèse des formes. Remarquons l'ordre suivant lequel se succèdent les opérations de l'âme mise en rapport avec l'objet externe, et suivant lequel les formes viennent des formes. Au premier degré de la sensation est la forme sentie ; au deuxième, la forme imaginée ; au troisième la forme jugée ; au quatrième, la forme intellectualisée. On ne faisait que soupçonner, au XII[e] siècle, cette doctrine psychologique ; enseignée, durant tout le XIII[e], au nom d'Aristote, et d'ailleurs placée sous la protection du docteur le plus considérable de l'Église latine, saint Augustin, elle ne peut manquer de faire fortune, c'est-à-dire de troubler beaucoup d'esprits.

Jean de La Rochelle ne s'est prononcé, dans son traité *De l'âme*, ni sur l'universel avant les choses, ni sur l'universel au sein des choses. Il a simplement exposé son opinion touchant l'universel après les choses;

patet ex prædictis. Virtus vero intellectiva apprehendit formam corporalem et denudat a motu et ab omnibus circumstantiis materiæ, et ab ipsa singularitate, et sic apprehendit ipsam nudam et simplicem et universalem, sicut cum apprehenditur homo qui prædicatur de pluribus ut una communis natura, et sequestrat eam intellectus ab omni qualitate et quantitate, situ, ubi et singularitate. Nisi enim sic consideratione denudaretur, non posset intelligi ut communis quæ diceretur de omnibus. Hæc ergo est differentia in ordine abstractionis formæ corporis : primo in sensu, secundo in imaginatione, tertio in æstimatione, quarto in intellectu. »

ce qui ne permet de faire aucune conjecture sur ses opinions en ce qui regarde les autres modes de l'universel. Il est bien vrai que les réalistes et les nominalistes rigides ne sont même pas d'accord sur la nature de l'univers conceptuel. Ceux-ci le définissent une simple notion du sujet pensant ; ceux-là prétendent que c'est une forme objective, une entité créée par l'abstraction pour être conservée dans le trésor de la mémoire, une image permanente qui doit tenir lieu de l'objet absent pour toutes les opérations ultérieures des facultés intellectuelles. C'est bien là ce que pense Jean de La Rochelle. Cependant on ne saurait en conclure qu'il eût admis toute la série des fictions réalistes. Albert-le-Grand, saint Thomas et les autres philosophes de leur parti s'exprimeront sur les universaux *ante rem* et *post rem* en des termes qui seront à peu près ceux de Duns-Scot, et pourtant ils ne voudront pas être comptés parmi les réalistes, ou, du moins, ils seront si persistants à répudier les erreurs les plus chères à l'école réaliste qu'on ne pourra les ranger dans cette école sans tenir compte de leurs grandes réserves. Jean de La Rochelle nous apprend donc, dans son traité *De l'âme* qu'il est avec saint Thomas contre Guillaume d'Ockam, mais il nous laisse ignorer s'il est avec Duns-Scot contre saint Thomas.

Ce qu'il s'abstient de nous dire n'est pas, il est vrai, ce qu'il nous importait le plus de savoir. Nous aurions entrepris avec moins d'ardeur la lecture difficile du manuscrit de Saint-Victor, si nous n'avions pas eu l'espoir d'y trouver autre chose qu'une profession de foi plus ou moins réaliste. Un franciscain, auditeur d'Alexandre de Halès, n'aurait pas été nominaliste impunément ; son hétérodoxie aurait marqué dans

l'histoire de son ordre. Mais ce manuscrit de Jean de La Rochelle, mentionné par quelques bibliographes, laissé de côté par tous les historiens de la philosophie, avait pour titre *De anima*. Voilà ce qui nous le recommandait particulièrement. Or, après en avoir déchiffré quelques feuillets, nous y avons dès l'abord rencontré un très grand nombre de propositions vraiment philosophiques, librement péripatéticiennes, qui nous entraînaient bien au-delà de la voie fréquentée par Guillaume d'Auvergne. Aussitôt après s'être offerte à nous une description des facultés de l'âme, qui nous initiait à cette théorie des espèces dont l'importance nous avait été signalée par les véhémentes censures d'Antoine Arnauld et du docteur Reid. Cela ne pouvait qu'ajouter à notre curiosité déjà fort excitée. Nous avons alors curieusement interrogé tous les chapitres de l'ouvrage, et, s'ils ne nous ont pas présenté beaucoup d'opinions originales, du moins y avons-nous trouvé les principaux articles de la doctrine que vont exposer avec plus d'abondance Albert-le-Grand et saint Thomas. A ce titre, le manuscrit de Saint-Victor méritait bien d'être exhumé de la tombe poudreuse où M. Daunou l'avait si dédaigneusement laissé dormir.

CHAPITRE XI.

Albert le Grand. Sa logique.

Les mystiques continuent à signaler les périls de la foi. Dans l'Église officielle, les esprits sont partagés entre les savants et leurs détracteurs. L'intervention du pape Grégoire IX en faveur des études profanes n'a pas satisfait tout le monde. Il y a des évêques qui n'hésitent pas à dire : Quand ces études n'auraient pas d'autre inconvénient que de rendre notre gouvernement plus difficile, il ne fallait pas les encourager. Les alarmes des chanceliers sont plus grandes et leurs plaintes plus vives. Particulièrement chargés de surveiller les écoles et de réprimer les écarts de la philosophie, les chanceliers ne cessent d'avertir, de menacer. Écoutons le célèbre chancelier de Paris, Eudes de Chateauroux. Ayant cité le verset de Job : *Numquid ad præceptum meum elevabitur aquila ?* il le commente en ces termes dans un sermon : « Hélas ! oui, « les aigles de notre temps se sont élevés contre le pré- « cepte du Seigneur. Que faut-il entendre par ces « aigles, sinon ces hommes lettrés qui, doués d'une in- « telligence vive et subtile, pénètrent jusqu'aux pro- « fondeurs du tabernacle, je veux dire aux plus hautes « régions du ciel. Ne sachant pas s'imposer la mesure

« de la prudence, ils en savent plus qu'il n'en faut sa-« voir, et puis, élevant leurs yeux vers les trésors de « la sagesse, qu'il ne leur est pas donné de posséder, « ils s'évanouissent dans leurs vaines pensées. Révol-« tés contre le précepte du Seigneur, ils franchissent « les limites fixées ; s'élevant contre la science du Sei-« gneur, ils s'efforcent d'apprécier selon des raisons « humaines, naturelles, ce qui dépasse l'intelligence de « l'homme, et, tandis qu'ils croient, montés vers le « ciel, avoir appris les choses d'en haut, ils sont « descendus jusqu'aux abimes de l'erreur pour s'être « écartés de la foi des humbles (1)». Mais ces déclamations tant de fois entendues produisent maintenant peu d'effet ; si vives que soient les alarmes de quelques évêques et de quelques chanceliers, le goût de la science se propage un peu partout, particulièrement dans les ordres nouveaux. Une des causes principales du progrès de la science sera même la rivalité de ces ordres. Les franciscains ayant pris les devants avec Alexandre de Halès et Jean de La Rochelle, les dominicains, jaloux de leurs succès, vont s'efforcer de les atteindre. Ils les atteindront et les dépasseront aussitôt qu'ils auront eu la bonne fortune de recruter un confrère tel qu'Albert-le-Grand.

Albert, né en 1193, à Lavingen, en Souabe, de l'antique famille des comtes de Bollstœdt, fit ses premières études dans le château de ses pères, où il apprit les éléments de la grammaire, de la rhétorique et des sciences. Mais cet enseignement superficiel ne pouvait contenter un esprit si curieux d'aller au fond de tous les mystères. Suivant quelques biographes, Albert vint

(1) *Sermo* Odonis, episc. Tuscul., dans le numéro 16,471 de la Biblioth. nation., fol. 91, verso.

terminer à Paris le cours de ses études bien ou mal commencées ; cela n'est pas néanmoins assez prouvé. S'il fut alors conduit à Paris, il n'y séjourna guère. L'honneur d'avoir formé ce glorieux maître est attribué communément à l'école de Padoue. Il était, dit-on, à Padoue, lorsquil fut rencontré par Jordan le Saxon, général de l'ordre des Prêcheurs. A une grande éloquence Jordan joignait une rare énergie ; il enlevait la multitude par ses discours ; il dominait bientôt par l'autorité de ses conseils les jeunes gens qu'il formait le dessein d'associer à son entreprise. Albert, alors âgé de vingt-huit ans, se faisait déjà remarquer par la variété, par l'étendue de ses connaissances. Jordan ne négligea rien pour l'attirer et le captiver. Il y réussit et l'héritier des comtes de Bollstœdt quitta l'épée pour prendre l'habit des religieux de Saint-Dominique.

C'est là, du moins, ce que rapportent les historiens. Suivant Roger Bacon, Albert serait entré dans l'ordre beaucoup plus jeune, *puerulus*, ses supérieurs l'auraient appliqué dès son enfance à l'étude de la théologie, et il aurait ensuite appris la philosophie sans aucun maître, dans les livres(1). Roger Bacon n'est pas ordinairement un narrateur fidèle ; ses témoignages doivent toujours être contrôlés. On peut néanmoins le croire quand il dit que, parmi les religieux de son ordre, Albert étudia le premier et le premier enseigna la philosophie. Dès qu'il fut jugé capable d'instruire les autres, c'est à Cologne qu'il fut d'abord envoyé. Il y eut un grand succès. Quel profit il avait, disait-on, retiré de ses lectures et de ses voyages ! Combien le

(1) Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 354.

cercle étroit des études conventuelles allait, avec lui, s'agrandir ! Le couvent de Paris ayant manifesté le désir de posséder un tel maître, Albert lui fut envoyé, les uns disent en 1245, les autres en 1248. Il y fut chargé d'exposer les *Sentences* aux jeunes religieux de son ordre. Mais les plus vieux eux-mêmes étaient avides de l'entendre, tant sa méthode était originale, tant il savait de choses jusqu'alors ignorées. Il s'en rencontrait plus d'un à qui ce prodigieux savoir inspirait un étrange soupçon : puisque Dieu n'avait encore révélé tant de secrets à aucune de ses créatures, était-il bien certain que le frère Albert n'eût pas reçu les confidences du malin esprit ? Ce soupçon donna cours à diverses fables, qui sont devenues des légendes populaires. Pour nous en tenir aux témoignages de l'histoire, ils nous apprennent que de tous côtés on accourait à ses leçons, que tous les nouveaux docteurs voulaient enseigner suivant sa méthode et propager sa doctrine ; enfin, que personne n'avait encore, depuis l'ouverture des écoles, obtenu tant d'applaudissements. On avait dit de Jordan le Saxon : « N'allez « pas aux sermons de frère Jordan ; c'est une cour- « tisane qui prend les hommes. » La parole d'Albert avait le même charme, la même séduction ; mais, ainsi que les premiers missionnaires de son ordre, il ne travaillait pas à relever les consciences courbées par le doute, à gagner des hérétiques ou des barbares à la cause de l'Évangile ; son génie à la fois inquiet et enthousiaste le portait à faire une autre propagande. Il ne prêchait pas, il enseignait ; il appelait les intelligences à l'étude de la philosophie, et, croyant sans doute servir efficacement les intérêts de la foi, il exerçait, il fortifiait contre elle son éternelle ennemie, la raison.

Après avoir, pendant trois années, occupé la chaire principale du couvent de Saint-Jacques, Albert fut rappelé chez ses frères de Cologne. Parmi les maîtres de son ordre, aucun ne lui disputait plus le premier rang. Guillaume de Hollande, qui venait d'être couronné roi des Romains, voulut, en passant par Cologne, être conduit devant un homme dont toutes les voix proclamaient le mérite extraordinaire. La réception qui lui fut faite par notre docteur lui prouva, dit-on, qu'il n'avait pas été trompé par les récits de la renommée. Elevé par la diète Worms aux fonctions de provincial d'Allemagne, Albert alla visiter les couvents de sa juridiction. Dans ces couvents étaient enfouis des manuscrits anciens, négligés par l'ignorance, proscrits comme profanes par le faux zèle. Albert se faisait conduire partout où quelque religieux lui signalait un de ces monuments de l'antique sagesse, gourmandait l'ignorance et le fanatisme, et, dégageant avec respect les précieux volumes de la poussière qui les couvrait, les copiait ou les faisait copier par les compagnons de son voyage. Il fit ensuite une excursion en Pologne, allant y prêcher de nouveau l'Évangile tombé dans l'oubli. Cette mission achevée, le pape Alexandre IV lui donna l'ordre de venir en Italie, réclamant son avis sur une question qui passionnait alors beaucoup d'esprits.

De graves dissentiments s'étaient élevés entre les régents de l'université de Paris. Les séculiers, trop jaloux des succès obtenus par les réguliers, portaient d'ailleurs contre eux de justes plaintes. En instituant l'université, les papes l'avaient soumise à des lois que les réguliers affectaient de violer, alléguant leurs propres privilèges. Ils se faisaient surtout un point d'honneur de ne pas reconnaître l'autorité des chefs élus, de

ne jamais entendre leurs remontrances, de n'obéir jamais à leurs mandements. C'est pourquoi ceux-ci, résolus à châtier cette révolte, avait mis en interdit les chaires des réguliers. De là procès en cour de Rome. Albert plaida la cause de ses confrères, la gagna, et fut nommé, ce procès terminé, maître du palais. Le pape espérait, en lui donnant un si noble emploi, l'attacher pour toujours à sa personne ; mais cet espoir fut trompé. Au milieu des splendeurs de la cour romaine, le maître du palais eut trop souvent l'occasion de regretter son humble cellule. Il n'était pas de ceux qui ont le goût des affaires ; il était, au contraire, de ceux qu'elles importunent, et, l'accablant chaque jour de nouveaux soucis, elles le rendaient chaque jour plus impatient d'aller retrouver ses livres, reprendre le cours de ses études et de son enseignement. Ayant rencontré dans un de ses anciens auditeurs, le jeune Thomas d'Aquin, un homme capable de représenter dignement à Rome la cause de son ordre, il prit congé du pape, déposa les insignes de la maîtrise et revint occuper sa chaire à la maison de Cologne.

Il ne lui fut pas permis d'y demeurer longtemps. L'année suivante, Alexandre IV l'envoya gouverner l'église de Ratisbonne. Il résista d'abord et fut vivement encouragé dans cette résistance par son général, Humbert de Romans. Celui-ci lui écrivait : « On dit que « vous allez accepter le gouvernement d'un évêché. « Quand on pourrait le croire du côté de la cour, quel « serait celui qui, vous connaissant, se laisserait per- « suader qu'à la fin de votre vie vous voulussiez met- « tre cette tache à votre gloire et à celle de l'ordre, « que vous avez tellement augmentée ? Songez-y, mon « cher frère, qui, non-seulement des nôtres, mais de

« toutes les religions pauvres, resistera désormais à « la tentation de passer aux dignités, si vous y succombez? Votre exemple ne servira-t-il pas d'excuse? » Venant du successeur de Jordan le Saxon, ces conseils étaient un ordre. Albert n'avait pas d'autre dessein que d'obéir à son général. Il connaissait, d'une part, toutes les obligations de la vie religieuse ; il avait appris, d'autre part, que la grandeur marche toujours accompagnée par des ennuis sans nombre ; jamais il n'avait recherché, jamais il n'avait aimé que la solitude et la liberté. Cependant, de son côté, le pape commandait aussi, et il fallait se soumettre au pape ou causer un grand scandale dans l'Église. Albert ne refusa pas l'évêché de Ratisbonne ; mais après l'avoir occupé trois ans, il crut avoir assez témoigné sa déférence pour le saint-siège, et résigna ses pouvoirs entre les mains d'Urbain IV. On le vit alors revenir à Cologne, rentrer dans sa cellule, courber de nouveau sur les livres d'Aristote sa tête blanchie par les années, et de nouveau convier la jeunesse à venir l'entendre. Il mourut le 25 novembre de l'année 1280, à l'âge de quatre-vingt-sept ans.

Nous aurions voulu raconter en des termes moins brefs la vie si bien employée du célèbre fondateur de l'école dominicaine. Dégagée de toutes les fictions de la légende, cette biographie eût encore été pleine d'intérêt. Mais nous avons tant à dire sur les livres d'Albert, sur son enseignement, sur sa doctrine, que nous avons dû nous résigner à rapporter sommairement ce qu'on peut lire ailleurs. L'énumération des ouvrages laissés par Albert-le-Grand ou publiés sous son nom, en vingt-et-un volumes in-folio, n'occupe pas moins de douze pages dans l'histoire des écrivains de son ordre (1).

(1) Quétif et Échard, *Script. ord. Prædic.*, t. I, p. 171 et seq.

Nous ne saurions ici la reproduire. Les contemporains d'Albert l'ont nommé le Docteur universel, et à bon droit ; de tous les problèmes qui, de son temps, appartenaient au domaine de la science, il n'en est pas un qu'il n'ait abordé. Il a mérité qu'un de ses auditeurs, Ulric de Strasbourg, dit de lui : *Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit* (1). Entre ces travaux si divers, entre ces traités si nombreux sur toutes les questions scolastiques, il existe un lien, une direction commune ; ce qu'on appelle, de nos jours, une synthèse (2). Nous la rechercherons ; mais auparavant nous consacrerons tous nos soins à présenter une analyse fidèle des livres d'Albert qui contiennent sa philosophie. Voici la liste de ces livres, qui sont, pour la plupart, des commentaires publiés séparément, ou insérés dans le recueil de ses Œuvres : *De Prædicabilibus et Prædicamentis ; In Logicam; Super sex Principia Gilberti Porretani ; In librum Perihermenias ; Elenchorum libri II ; De arte intelligendi ; De modo opponendi et respondendi ; De principiis motus ; De Physico auditu ; De Generatione et corruptione; De Juventute et Senectute ; De Spiritu et respiratione ; De Morte et Vita ; De nutrimento et nutribili ; De Cœlo et Mundo ; De natura locorum ; De causis proprietatum elementorum ; De passionibus aeris; De principiis motus progressivi ; Libri Meteororum ; De mineralibus ; De animalibus ; De Anima ; De natura et immortalitate animæ ; De conditione creaturæ rationalis ; De Somno et Vigilia ; De Sensu et Sensato ; De Memoria et Reminiscentia ; De unitate intel-*

(1) A. Jourdain, *Recherches*, p. 333.

(2) M. Rousselot, *Etudes sur la Phil. dans le moyen-âge*, t. II, p. 183.

lectus contra Averrhoem; De Intellectu et intelligibi ; Metaphysicæ libri X ; De causis et processu universitátis ; Libri Ethicorum ; Politicorum libri ; *Summa de creaturis*. Ce sont là les œuvres philosophiques d'Albert-le-Grand.

On soupçonne déjà ce que contiennent les volumes auxquels se rapportent ces titres. C'est Aristote tout entier qu'Albert possède et qu'il vient lire, interpréter devant ses auditeurs. Tel est même son goût, telle est sa passion pour le philosophe de Stagire, qu'on l'appellera le « Singe d'Aristote, » qu'on l'accusera d'avoir introduit ce payen jusque dans le sanctuaire du Christ, et de lui avoir attribué le siége principal au milieu du temple. Voici ce que Jacques Thomasius dit à ce sujet: *Neque contemnendum quod Danæus observavit, Albertum Magnum fuisse qui philosophiam profanam, Aristoleticam puta, jam pridem in limen sanctæ theologiæ a superioribus introductam, in adyta ipsa sacrarii Christi intromiserit, illique in ipso templo principalem sedem collocaverit* (1). C'est un réquisitoire passionné ; il ne faut pas en accepter tous les termes. Les droits de la raison étaient méconnus ; au nom de la raison, Albert a protesté contre l'aveuglement de l'ignorance. Est-ce là son crime? A notre avis, c'est là

(1) Jac. Thomasius, *De doctor. scolast. disert. hist.*; Lipsiæ s. d. (1676), in-4°. Tennemann cite le passage suivant de la *Chronique* de Langius, ad ann. 1258 : « Ob amplitudinem omnifariæ doctrinæ *Magnus* dictus fuit, in omni philosophia peripatetica peritissimus. Hinc et a plerisque *Simia Aristotelis* appellatus est, qui, nimium vino sæcularis scientiæ ebriatus, sapientiam humanam, ne dicam philosophiam profanam, divinis litteris copulare ausus est, quique dialecticam contentiosam, spinosam et garrulam sacratissimæ et purissimæ non timuit permiscere theologiæ, novum et philosophicum modum sacras docendi et explanendi litteras suis tradens sequacibus, theologistarum sectæ, quæ ab eo Albertistarum dicitur, dux et monarcha excellens. » Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t· VIII, p. 488.

sa gloire. On nous signale quelques pages véhémentes dans lesquelles M. Buchez déplore les effets de cette propagande rationaliste, qui, dit-il, vint, au XIII[e] siècle, altérer le dogme en prétendant l'expliquer (2). Mais, puisqu'au sentiment de M. Buchez ce fut une si monstrueuse alliance que celle de la philosophie grecque et de la théologie chrétienne, il aurait dû, ce nous semble, remonter le cours des âges, et, avec Georges Rosenmüller, dénoncer la plupart des Pères comme ayant déjà perverti le dogme chrétien par des mélanges profanes. Où cette critique a-t-elle conduit Georges Rosenmüller? Où pouvait-elle conduire M. Buchez? A professer que la théologie et la philosophie sont incompatibles. Or, n'est-ce pas, en d'autres termes, mettre la religion hors du sens commun?

Il y a, dans toute théologie, comme nous l'avons déjà dit, deux choses qu'il faut distinguer. Pour parler ici la langue d'Aristote et de nos scolastiques, ces deux choses sont le sujet et l'accident. Le sujet de la théologie est, il faut bien le reconnaître, le sujet de la philosophie ; c'est un domaine commun. Quand donc il arrive que, sur ce domaine, les raisonnements des philosophes ébranlent, déconsidèrent les conclusions des théologiens, cela, sans doute, est fâcheux pour les gens dont l'intérêt est de perpétuer l'ignorance ou l'erreur; mais la cause de ces gens n'est pas, à notre avis, très-respectable. L'accident, en théologie, c'est le détail des symboles consacrés. Les religions, les moindres sectes ont, à cet égard, des préférences opiniâtres, et c'est par cela surtout qu'elles diffèrent. Notre opinion est que la philosophie n'a pas à s'in-

(2) M. Rousselot, *Etudes sur la Phil.*, t. II, p. 119. — M. Buchez, *Européen*, n° 9.

quiéter de ces divers symboles ; en travaillant à justifier les uns ou les autres, elle ne peut que se créer de grands embarras. Mais que reproche-t-on si durement à notre docteur ? A-t-il, suivant l'exemple périlleux de Bérenger ou de Gilbert de La Porrée, disserté sur les mystères en des termes nouveaux pour des oreilles catholiques ? Il a beaucoup écrit, et avec assez de liberté ; qu'on signale donc, dans l'immense recueil de ses œuvres, un seul passage suspect d'hétérodoxie ! On n'en signale aucun. Peut-être a-t-il osé prétendre que, sur les questions communes, c'est à la philosophie qu'il faut s'en rapporter, quand la théologie refuse de souscrire à ses décisions ? On sait déjà que nous ne voudrions pas blâmer cette audace. Mais Albert a toujours été de son siècle et de sa robe, et jamais sa raison n'a troublé sa foi : « Quand « il s'agit des choses divines, la foi, dit-il, vient avant « l'intelligence, les autorités avant les raisonne- « ments (1). » Et, dans toutes les affaires litigieuses, il proteste hautement que les livres sacrés priment tous les autres, que la tradition est son unique règle. A-t-il même confondu, comme nous venons de le faire, les deux sciences que M. Buchez se montre si curieux de distinguer ? Loin de là. Cette distinction, dont on se fait un argument pour le censurer, Albert y a cent fois adhéré dans les termes les plus favorables aux prétentions de l'école théologique. Si la philosophie, dit-il, est la voie de la science, la théologie est la voix de l'amour. Connaître Dieu comme l'ont connu les philosophes, c'est, il est vrai, s'élever au moyen de l'abstraction à la thèse d'une

(1) In lib. I *Sentent.*, dist. II, art. 10 ; dist. III, art. 3.

cause première ; mais on n'apprend qu'en théologie quelles sont les perfections de Dieu, quelles sont ses ordonnances, comment il aime et comment il veut être aimé, comment sa miséricorde égale sa justice, comment il faut vivre pour lui rendre hommage et mériter le salut promis aux justes (1). Est-ce là le langage d'un homme qui s'est laissé mettre en servitude par la logique, et qu'elle a conduit aux lieux les plus vénérables du sanctuaire en lui commandant de les profaner? Non assurément. Tout ce qu'on doit dire à ce sujet, c'est qu'Albert, soupçonnant l'affinité du mysticisme et du scepticisme, s'est efforcé de prouver que la raison peut elle-même comprendre certaines vérités auxquelles la religion ordonne de croire. L'accusation est, on le voit, bien plus grosse que le délit.

Mais que cela suffise. Nous devons laisser de côté les gloses d'Albert sur l'Écriture et porter toute notre attention sur celles qui ont pour objet les monuments de la philosophie profane. Ici, nous le reconnaissons, il suit pas à pas Aristote, en observant sa méthode avec la plus respectueuse fidélité. Parmi tous les philosophes qu'il a pu connaître, c'est, dit-il, le premier. Il ajoute que la Providence elle-même a formé cet astre pour éclairer le monde (2). Mais la doctrine d'Albert est moins fidèlement péripatéticienne que l'est sa méthode. Quelle est donc sa doctrine? Déclarons-le par avance, c'est, pour la logique et pour la physique, la doctrine d'Aristote tempérée par celle de Platon ; pour la métaphysique ou, en d'autres termes, pour la théologie naturelle, c'est la doctrine de

(1) In primum *Sentent.*, dist. I, art. 4.

(2) Alb. Magn. In librum prim. *Posteriorum*, tract. I, cap. I.

Platon tempérée par celle d'Aristote. On peut dire des philosophes du XIII[e] siècle qu'ils ont été, pour la plupart, éclectiques, et l'ont été sans le savoir. Rechercher la vérité sans préoccupation de parti, reconnaître l'erreur où elle se trouve, constater la différence des doctrines, et faire ensuite, avec plus ou moins de succès, un grand effort pour associer les vérités éparses, en les dégageant des erreurs qui les accompagnent, voilà l'éclectisme éclairé. Or, ce n'est pas ainsi que procèdent Albert-le-Grand et ses contemporains. Ignorant l'histoire et la fortune des anciens systèmes, ils se persuadent volontiers qu'Aristote et Platon se sont pris de querelle sur des détails plus ou moins frivoles, mais que, sur les grands problèmes, ils étaient d'accord. L'anarchie des écoles grecques, l'antagonisme constant des doctrines étant des faits qui leur sont mal connus, ils supposent qn'au-dessus de toutes les sectes, au-dessus de tous les paradoxes individuels, il existait, chez les Grecs, une philosophie constitutionnelle, si l'on peut ainsi parler, une doctrine invariable dans ses données fondamentales, établie sur des prémisses consacrées par une longue tradition, et tout leur labeur tend à rechercher cette doctrine, cette philosophie. Voilà comment ils partent d'une hypothèse éclectique. Mais où les mène-t-elle ? A dire beaucoup de faussetés, qu'on appellerait des tromperies si l'on n'était convaincu de leur ignorance. Ainsi, quand ils allèguent l'autorité d'Aristote, l'autorité de Platon, que font-ils ? Ils attribuent à l'un ou à l'autre de ces philosophes l'opinion pour laquelle ils ont le plus de penchant, et ils n'obtiennent ensuite l'union des contraires que par la négation de toute contrariété.

Qu'on n'oublie pas cette définition de l'éclectisme scolastique. Elle importe beaucoup, car il ne faudrait pas le confondre avec cette méthode de savante conciliation qui ne manque jamais d'être recommandée quand une révolution vient de s'accomplir au sein de l'école, quand, une autorité longtemps souveraine ayant perdu son crédit, son empire, on peut craindre l'invasion du scepticisme ou du mysticisme, et l'on s'efforce de rallier, pour y mettre obstacle, les esprits qui veulent encore avoir confiance dans l'usage de la raison.

Ainsi l'on peut dire d'Albert qu'il est éclectique, mais sous toutes réserves, en distinguant ce qui veut être soigneusement distingué. Quand bientôt on verra notre docteur faire parler Platon comme Aristote, Aristote comme Platon, on n'en sera plus surpris. On se rappellera d'abord qu'il n'avait pas reçu les cahiers de l'Académie, ensuite qu'il avait entendu professer dans la chaire du Lycée non-seulement Avicenne, mais encore Averroès. Cette observation générale nous épargnera le soin de corriger une à une les erreurs historiques, nous voulons dire les erreurs d'imputation, qui sont très nombreuses dans les écrits d'Albert, et, si quelquefois notre analyse les reproduit pour être fidèle, on voudra bien croire qu'elles ne nous ont pas échappé.

C'est, en effet, une analyse que nous allons faire, car il ne suffit pas de dire qu'elles furent les opinions de notre docteur ; il faut encore montrer comment il les a présentées. Albert étant, d'ailleurs, le premier des maîtres latins qui se soit proposé de discourir sur toutes les parties de la philosophie, nous devons apprendre, en étudiant séparément chacun de ses

livres, quelles étaient, de son temps, les notions acquises sur ces diverses parties de la science, et quels progrès il fit faire à l'étude, à l'enseignement. Ce ne serait donc pas assez que de l'interroger sur les trois questions de Porphyre. Cependant nous les aurons constamment présentes à l'esprit, même en poussant plus loin notre interrogatoire. Elles sont en scolastique le fil d'Ariane ; elles ramènent au droit chemin toutes les fois qu'on est sur le point de s'en écarter. Ainsi nous ne voulons franchir par aucun côté ce qu'on appelle les frontières naturelles de la philosophie ; mais ayant la plus grande curiosité de connaître tout ce qu'Albert enseignait comme philosophe, nous nous arrêterons volontiers aux détails, et certainement on nous en saura gré, car cette curiosité doit être partagée.

Parmi les écrits philosophiques d'Albert, lequel lirons-nous le premier ? Dans cette incertitude, nous lui demanderons d'abord quelle est son opinion sur l'objet de la science, quelles en sont les diverses parties, et quelle place doit être assignée à chacune d'elles.

A cette question : Qu'est-ce que la philosophie ? Albert répond : C'est la science des sciences, l'art des arts ; elle a pour objet tout ce qu'il est permis de savoir, *quidquid est scibile*. On la divise en deux sections principales : la philosophie réelle, *philosophia realis*, qui traite de toutes les entités physiques ou métaphysiques, de Dieu, de l'univers, de l'homme, et la philosophie morale ou pratique, *philosophia practica*, dont la fin est d'instruire l'homme de ses devoirs et de ses droits. Il n'y a rien de nouveau dans cette division. Après les Arabes, Michel Scot l'avait remise en honneur, comme

appartenant à la tradition de l'école péripatéticienne (1). Vient ensuite la distinction des études qui se rapportent à chacune des sections principales de la philosophie. A la philosophie réelle (nous laissons de côté la philosophie pratique) appartient d'abord la métaphysique, ou transphysique, encore nommée philosophie première. Comme elle a pour objet l'être en soi, l'être connu comme une pure essence, abstraction faite du mouvement et de la matière, il n'y a pas de questions supérieures à celles de son domaine. Après la métaphysique, il convient de placer la science mathématique, qui considère l'être, et non pas un être déterminé, dans les rapports qu'il peut avoir avec le mouvement et la matière sensible. La dernière des parties de la science est la physique, qui traite des êtres selon leur manière d'être actuelle au sein de la matière sensible. Telle est la succession normale des parties de la philosophie réelle. Cependant, comme l'intellect humain recueille les premiers éléments de toute science par les organes du corps, Albert déclare qu'il commencera l'enseignement de la philosophie par la physique, pour traiter ensuite des mathémathiques, et enfin de la métaphysique, la science de Dieu, *metaphysicam, sive divinam* (2). Ces définitions très-claires peuvent être acceptées au nom d'Aristote.

Dans la classification d'Albert, on l'a sans doute remarqué, ne figurent ni la logique ni la psychologie. C'est qu'elles ne sont pas, suivant Albert, des parties principales de la philosophie. Ainsi, dit-il, la psychologie n'est qu'une subdivision de la phy-

(1) Vincent. Bellov. *Specul. doctrin.*, lib. I, c. XVI.
(2) In *Physicam* Aristot. libr. II, tract. I, cap. I.

sique (1). Aristote l'avait, on le sait, dit avant lui; ce qui révolte les disciples de Descartes. Mais Descartes ne révolte pas moins les disciples d'Aristote, lorsqu'il place la psychologie dans la métaphysique (2). Cependant ni l'un ni l'autre de ces grands maîtres n'a mérité le reproche d'inconséquence ; il suffit pour le reconnaître de se mettre successivement à leurs points de vue très divers. Il est évident, en effet, que la matière de la science, l'âme, n'est pas la même au jugement de l'un et de l'autre. Elle est métaphysique selon Descartes ; selon Aristote, elle ne l'est pas. Quant à ce qui regarde la logique, comme elle a pour objet non pas la recherche du réel, mais l'étude des procédés suivant lesquels l'inconnu va du connu vers l'inconnu, *qualiter ignotum fiat notum*, c'est, de toutes les disciplines, celle qu'il faut aborder la première, car, dépourvu du flambeau de la logique, l'esprit ne peut que s'avancer dans les ténèbres. Cependant, puisqu'elle enseigne non pas ce qui est réellement, mais ce qui est problématiquement, elle n'est pas, à bien parler, une des sections de la philosophie ; c'est un art, c'est une science spéciale, *scientia est specialis*, dont les axiômes sont de simples conjectures. La logique argumente sur le vraisemblable, pour rendre l'esprit capable d'argumenter sur le vrai quand on lui soumettra les questions physiques, mathématiques ou métaphysiques : *Logica una est specialium scientiarum ; sicut in fabrili, in qua specialis est ars fabricandi malleum* (3). Cette opinion d'Albert sur la logique ne pouvait ne pas être ultérieurement confirmée

(1) Albert Magnus, *De anima*, tract. I, cap. I.
(2) Abert. Magn. *De prædicabilibus*, lib. I, cap. II, III.
(3) Descartes, *Princip. de philosophie*, t. III des *Œuvres*; préf. p. 24.

par tous les censeurs de la méthode scolastique. La logique, dit aussi Jacques Martini, n'est pas une des branches de la philosophie : *Neque logica, sive disserendi subtilitas, philosophiæ pars est* ; elle est étrangère à la philosophie comme la rhétorique, la grammaire et la mécanique (1). Pensaient-ils autrement ces théologiens et ces naturalistes conjurés qui, de nos jours, ont décrété de réduire toute la philosophie à l'enseignement de la logique ? Non sans doute, puisque leur intention avouée était non pas d'honorer la logique, mais de supprimer la philosophie.

Nous observerons, en exposant les opinions d'Albert, l'ordre qu'il a préféré, sans toutefois l'approuver. Nous sommes, en effet, de ceux qui pensent que le premier objet de la science n'est pas l'étude des modes suivant lesquels procède la faculté de connaître allant à la recherche de la vérité, soit parmi les choses, soit au delà des choses. Il nous semble qu'il vaut mieux d'abord étudier l'instrument de cette double enquête, c'est-à-dire la faculté de connaître prise en elle même. Mais pour mieux faire comprendre la doctrine d'Albert, nous devons suivre ses traces. On attribue présentement, non sans raison, beaucoup d'importance à ce qui regarde le choix d'une méthode ; cependant, comme les voies les plus diverses, disons même les plus plus opposées, ont été pratiquées par des philosophes justement vénérés, nous ne saurions, en prenant celle-ci plutôt que celle-là, craindre d'étonner l'esprit du lecteur par quelque nouveauté. Allons donc, sans plus tarder, en logique, et voyons d'abord l'exposition étendue qu'Albert a faite de l'*Isagoge* de Porphyre. Nous y

(1) Jac. Martini, *Exercitationes metaphysicæ* lib. I. exercit. I, theorema 5.

trouverons sans doute, dès le début, sa doctrine conjecturale sur les trois modes de l'universel.

Albert énonce les trois questions de Porphyre, et fait voir qu'elles ont été différemment comprises. Traitant ensuite la première question, il expose tour à tour le sentiment des nominalistes et celui des réalistes. Voici maintenant le sien. Il y a trois manières de considérer l'universel : premièrement il est pris en lui-même, c'est-à-dire comme étant cette nature simple et invariable qui donne la raison et le nom de l'être (*universale ante rem*) ; secondement, comme étant dans l'intellect (*universale post rem*) ; troisièmement, comme ayant pour sujet ceci ou cela (*universale in re*). Comme nature simple, l'universel est véritablement en soi, et il est ce qu'il est dégagé de tout ce qui lui est contraire, de tout ce qui lui est étranger. Autre est la manière d'être de l'universel considéré comme ayant pour sujet ceci ou cela ; il est alors en acte au sein des choses particulières, et, tandis qu'il leur attribue la forme essentielle, il reçoit d'elles la substance. Il n'est plus simple, mais incorporé; il n'est plus un, mais particularisé, c'est-à-dire multiplié. Enfin, l'universel est dans l'intellect soit un rayon de l'intelligence première et souverainement active, qui le produit et l'envoie directement à l'âme humaine, soit une abstraction formée par l'intelligence passive qui le recueille (1). Ce sont là deux thèses idéologiques

(1) Universale triplicem habet considerationem, scilicet secundum quod in seipso est natura simplex et invariabilis, et secundum quod refertur ad intelligentiam et secundum quod est in isto vel in illo. Primo quidem simplex est natura, quæ dat esse et rationem et nomen... Per hoc autem quod est in isto vel illo multa accidunt ei.., quod est particulatum et individuatum..., multiplicabile vel multiplicatum..., incorporatum. Per hoc autem quod est in intellectu dupliciter consideratur, scilicet aut secundum relationem ad intellectum intelligentiæ primæ cognoscentis et causantis ipsum,

sur lesquelles Albert s'expliquera plus tard ; il ne s'agit ici que de définitions. Or, considéré comme un rayon de l'intelligence active, l'universel est immatériel, incorporel, et, pour nous servir des termes d'Albert « il meut à l'acte l'intellect passif, de même que « la couleur meut à l'acte l'organe de la vue par la « manifestation actuelle d'un corps coloré. » Considéré, d'autre part, comme étant un effet des opérations propres de l'intelligence passive, l'universel est pareillement incorporel, immatériel, puisque cette intelligence le produit en le séparant de la matière et de toutes les circonstances individuantes. Voilà comment il faut entendre ce passage d'Aristote, au premier livre de sa *Physique* : « Il est universel pour l'intelligence ; pour « les sens, il est particulier. » C'est ce qu'Avicenne exprime aussi par ces mots : « De l'intellect vient l'uni« versalité des formes. » En conséquence, les anciens ont reconnu trois espèces de formes : les formes qui sont avant les choses et sont les exemplaires de tous les objets existants ; les formes qui sont dans les choses et communiquent à ces choses ce qui est leur manière d'être, universelles en ce sens qu'elles s'attribuent à plusieurs, individuelles en ce sens qu'elles se particularisent au sein des choses numérables ; en troisième lieu, les formes qui sont après les choses, c'est-à-dire les formes qui, transmises à l'intelligence humaine par l'intelligence divine, ou recueillies, sans le concours de l'intelligence divine, par l'intelligence humaine, tiennent leur universalité de l'une ou de l'autre. Les premières de ces formes sont les principes des choses,

cujus radius quidam est, aut secundum relationem ad intellectum per abstractionem cognoscentem ipsum..., quod talis intellectus, secundum quod abstrahit ipsum, agit in ipso universalitatem. » *De prædicabilibus* tract. II, c. III.

les secondes les essences des choses, les troisièmes les signes des choses. D'où il faut conclure que les universaux sont en eux-mêmes de simples natures, hors de l'intellect, hors des choses, et que, de plus, ils sont en quelque manière dans les choses, en quelque manière dans l'intellect.

Quelle est donc la véritable patrie de l'universel, le lieu suprême où, séparé de la matière, affranchi des lois du mouvement, sans contact avec l'homme, avec les choses, il subsiste en l'état de pure essence? Ce lieu paraît être l'entendement divin. Mais on dit : Prouvez-nous d'abord par un témoignage certain que cet universel primordial subsiste en quelque lieu. C'est un principe admis que toute substance est une en nombre. Or être un en nombre est l'opposé d'être universellement ; donc rien ne subsiste à titre universel. Et l'on allègue en faveur de cette objection quelques passages d'Aristote et de Boëce. Il y faut répondre, suivant Albert, que la condition d'être en nombre existe seulement pour tout ce qui est en acte final, *ultimo actu*. Or, l'intellect en soi n'est pas en acte final ; il n'est pas une chose, et ne peut être, par conséquent, soumis au même principe de définition qu'un phénomène, un phénomène étant la détermination dernière, complète, de l'être en acte. Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'être un en nombre ? C'est posséder une essence distincte de toute autre essence prochaine. Ainsi l'on pourrait dire que tel universel est un en nombre, puisqu'il se distingue de tel ou de tel autre universel. Mais, en vérité, le nombre se dit seulement de la matière et de l'accident. Avicenne prétend que tout ce qui se rencontre chez l'individuel est singulier. Sans doute ; mais ce qui est singulier dans

l'individuel peut être et est universel hors de l'individuel, c'est-à-dire en soi, *secundum se*. Enfin, on dit, avec Avicenne, avec Algazel, que l'universel en soi, séparé des choses et de l'intellect, est non pas incréé, mais créé, et qui tient ce qu'il y a d'être d'une détermination actuelle de la volonté divine. Or, tout ce qui est déterminé est individuel ; donc l'universel est l'individuel. La conséquence est absurde ; mais il semble qu'on ne peut l'éviter, si l'on ne s'en tient à la définition nominaliste : tout universel est une simple abstraction de l'intellect, une notion qu'il recueille, qu'il forme, et rien de plus. A cela que répond Albert? Il répond qu'en effet toute détermination actuelle de la volonté divine est une essence individuelle. Mais qu'importe ? Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. L'universel pris absolument est un rayon permanent, *qui nec incipit, nec desinit*, de l'intelligence universellement agissante, c'est-à-dire de Dieu (*sunt radii luminis intelligentiæ universaliter agentis, quæ Deus est*), et non pas un phénomène, un fait, une chose qui commence et finit. Voilà une réponse préalable à la première question de Porphyre.

On voit déjà que la manière d'Albert-le-Grand ne ressemble guère à celle des docteurs qui sont venus avant lui. Ceux-ci, nous parlons des plus habiles et même des plus audacieux, recherchaient toujours des périphrases quand ils étaient obligés de conclure. Albert procède avec beaucoup plus de franchise. Non seulement il reconnaît, il avoue les difficultés que les questions lui présentent, mais, après avoir déclaré comment il faut les résoudre, il revient sur les solutions par lui-mêmes proposées, pour y faire des objections qu'il discute séparément. Cette discus-

sion achevée, il se demande si d'autres objections ne se trouveraient pas ailleurs. Il s'adresse donc alors aux interprètes, les interroge tous, arabes, latins ou grecs, et n'hésite pas à se prononcer contre eux, c'est-à-dire contre l'autorité, lorsqu'elle lui paraît en défaut. Cette méthode sera désormais celle de nos docteurs scolastiques. Saint Thomas l'a perfectionnée ; Albert l'avait inventée. Elle était encore en faveur au XVII[e] siècle, quand Descartes vint proposer la sienne.

Voici maintenant la deuxième question de Porphyre : Les universaux en eux-mêmes, *secundum se*, sont-ils corporels ou incorporels ? Ils sont corporels, suivant Platon interprété par Albert. Mais aussitôt après avoir présenté de cette façon la thèse platonicienne, Albert la combat. Le mot « corporel » se prend, observe-t-ils, de quatre manières. Ainsi l'on dit que les objets sensibles sont corporels, et cela s'entend de reste. On appelle, en second lieu, corporelles certaines formes inséparablement unies à leur sujet, comme la blancheur, la noirceur, la chaleur, etc. Si ces formes n'ont pas, il est vrai, d'étendue, de quantité propres, elles sont toutefois susceptibles de plus ou de moins dans le sujet qui les reçoit, et, par conséquent, l'étendue, la quantité peuvent se dire de ces formes. Troisièmement, on nomme aussi corporelles certaines qualités, énergies ou facultés dont le corps est le suppôt nécessaire, puisqu'elles n'existeraient pas sans lui ; par exemple, l'âme végétative, les sens, l'imagination. Enfin, la corporéité se dit encore du point considéré comme principe de la quantité corporelle. Eh bien, poursuit Albert, l'universel n'est corporel sous aucun de ces quatre modes. On s'est à bon droit servi de ces mots « forme, « essence formelle » pour désigner l'universel *in se*,

et on les a justement opposés à ceux-ci : « forme maté-« rielle, forme substantielle, » qui désignent l'universel *in re*. Toute forme première, scrupuleusement, rigoureusement distinguée des formes secondes, est une essence pure, une « raison d'être, » et non pas un corps.

Mais on fait cette objection. Toute matière étant par elle-même indivisible et immobile, ne peut être principe de quantité ; pour la diviser, l'intervention d'un principe supérieur est nécessaire. Or, il faut que ce principe soit corporel ; autrement il ne pourrait entrer en commerce avec la matière, et l'on dit en effet que le corps se divise par quantités cor porelles. Cette objection, suivant Albert, n'est pas sérieuse. Il est incontestable que telles ou telles quantités de matière, et conséquemment telles ou telles parties de tel corps déterminé, sont des quantités, des parties corporelles ; mais le principe duquel dérive soit l'espèce, soit le genre de telle quantité, par qui telle quantité circonscrite diffère de telle autre, n'est pas lui-même une quantité, un *quantum* ; il est la nature simple, incorporelle de la quantité, et ce principe n'est-il pas l'universel *secundum se* de Porphyre ? Autre objection : Ce qui, dans l'ordre de la nature, est l'antécédent, cause le conséquent. Or, suivant les Platoniciens, le *quantum* sensible a pour antécédent un *quantum* supersensible dont il procède, comme l'effet procède de sa cause. Mais toute cause est un universel ; donc, ce *quantum* supersensible est un universel, et, comme séparé de sa cause propre, comme effet déterminé, permanent, de cette cause et comme principe actuel d'autres effets possibles, il faut bien qu'il soit, dit Platon, corporel. Non pas, répond Albert ; l'argument ne vaut rien. Puisque

Platon tient tant à supposer un *quantum* supersensible qui soit le principe efficient du *quantum* sensible, on ne le chicene pas sur cette supposition. On admet ce *quantum* générateur d'un autre. Il est sans nécessité, mais il est. Eh bien ! la difficulté se trouve ainsi reculée et non pas résolue. En effet le *quantum* supersensible de Platon n'a-t-il pas lui-même pour principe formel la quantité simple, la quantité première ? N'est-ce pas cette quantité première qui répond à la définition de l'universel dont on recherche la manière d'être *secundum se* ? Et n'est-il pas évident qu'elle est incorporelle ? Voilà, dit Albert, ce que les disciples d'Aristote opposent victorieusement aux disciples de Platon, et, lorqu'il s'agit des principes, c'est la doctrine des péripatéticiens qu'il faut suivre. A cette profession de foi le philosophe ajoute, pour terminer, qu'il ne s'inquiétera pas davantage de certains sophistes auxquels il a semblé bon d'écrire avant lui « quelque chose » sur le même sujet, *qui ante nos quædam scripserunt.* Qui désigne-t-il ici ? Nous l'ignorons ; mais on peut choisir entre les réalistes ceux auxquels on préfère appliquer cette sentence dédaigneuse. Ils ont presque tous donné dans l'écart qu'Albert-le-Grand reproche à quelques-uns.

Troisième question : Comment peut-on-dire que les universaux sont ou ne sont pas séparés des objets particuliers ? Aristote semble établir, *ponere videtur*, que l'universel n'est jamais hors des particuliers. On répond, avec Platon, que l'essence pure de l'universel, ne tenant pas des particuliers la manière d'être qui lui est propre, peut être sans ces particuliers et, par conséquent, en est séparable. Mais Aristote n'a pas vraiment dit ce qu'il semble dire, et il importe de bien

comprendre son opinion. L'universel, en tant qu'universel (c'est-à-dire l'universel considéré selon sa manière d'être absolue) est assurément distinct de l'individuel en tant qu'individuel. On peut même prétendre que, pris absolument, ce sont deux contraires. Si toutefois on considère l'individuel comme étant le sujet qui reçoit et supporte cette nature commune qui est l'universel, alors on ne peut dire que l'universel est séparé de l'individuel. En effet, comme il est établi, l'universel en acte est dans le particulier, bien qu'il soit universel indépendamment de cette union au particulier; ce qu'il ne faut pas oublier, car si l'universel en soi ne pouvait être séparé de l'individuel, il ne serait pas sujet de définition, et il n'y aurait aucune science de l'individuel. Quelques-uns estiment que l'universel en soi possède l'être, mais non pas l'être complet, et qu'il se complète en s'unissant à l'individuel. Cela, dit Albert, n'est pas soutenable. L'universel en soi n'attend rien qui le complète, car il possède tout ce qui est l'être propre de l'universel, de même que l'individuel en soi n'a pas besoin d'être complété, car est ce qu'il est, c'est-à-dire l'individuel, indépendamment de ce que lui peut attribuer l'être universel. Soit! Mais cela dit, Albert s'arrête, et, sans paraître soupçonner qu'il importe de conclure avec plus de rigueur, il va répondre aux objections de ses adversaires. Continuons de parler en son nom, et achevons d'exprimer sa pensée. L'universel ayant été défini sous ces trois modes : l'universel en soi, *in seipso* ; l'universel conceptuel, *quod refertur ad intelligentiam* ; et l'universel inhérent ou adhérent à ceci, à cela, *quod est in isto vel in illo*, il est clair que, sous les deux premiers de ces modes, l'universel est séparable et séparé de l'individuel. La raison d'être de

l'universalité, l'essence de l'universel, *ratio universalitatis*, *esse universalis*, n'est pas ce qui subsiste universellement dans les êtres ; et si cette raison d'être ne s'actualise hors de sa cause qu'au sein des choses sensibles, elle est néanmoins actuelle dans sa cause, c'est-à-dire dans la pensée de Dieu. D'autre part, les notions universelles de l'esprit humain sont pareillement hors des choses sensibles. L'esprit humain les doit à l'observation de ces choses, mais elles sont en lui. Il est donc vrai que l'universel peut être considéré comme séparé de l'individuel. Platon ne peut être sur ce point contredit. Cependant on a le droit d'affirmer, avec Aristote, que tout universel actuel, réel, *in actu*, *in re*, est soit inhérent, soit adhérent à quelque sujet individuel, et qu'il n'existe dans la nature, au nombre des choses, *ratum in natura, naturatum*, aucun universel composé d'une matière et d'une forme propres, c'est-à-dire substantiellement déterminé. Si l'on admet cette assertion péripatéticienne, la question proposée se trouve résolue. Mais les docteurs qui se prétendent du parti de Platon ne l'admettent pas. Albert est donc obligé d'argumenter pour les convaincre. Quoique, dit-il, l'universel ne tienne pas du particulier sa manière d'être en tant qu'universel, il faut néanmoins reconnaître que l'universel n'existe pas au titre de substance première à part de l'individuel. Il y a plus ; l'être pris en soi, *esse per se acceptum*, de l'universel n'est pas même, à proprement parler, une substance seconde ; c'est tout simplement ce qui peut le devenir. L'homme en soi n'est pas, en effet, l'espèce humaine ; l'espèce humaine est l'homme en soi devenu substance seconde par le fait de son incorporation aux individus que nous appelons Socrate, Hippias, et

Criton. Ainsi rien n'existe dans la nature, au titre de substance première ou seconde, qui ne soit individuellement, substantiellement déterminé. Voilà ce qu'Albert déclare expressément dans plusieurs passages de son traité sur les *Prédicables : Res dicuntur singularia, quæ sola sunt ens ratum in natura* (1). L'universel est donc dans la nature, *in natura*, dans l'ordre des choses actuelles, inséparable du particulier, et il tient du particulier tout ce qu'il possède de réalité ; on ne trouve pas le genre réalisé hors de ses espèces, ni les espèces réalisées hors de leurs individus : *Sicut genus non est nisi in speciebus, et species non est nisi in individuis suis*. Mais, d'une part, l'universel est immuable, permanent ; d'autre part, l'individuel est variable, éphémère. Comment donc peuvent-ils s'allier l'un à l'autre ? Albert répond : Assurément ce qui donne le nom et la raison de l'universel est impérissable ; mais ce qui donne le nom et la raison de l'individuel ne l'est pas moins. L'universalité et l'individualité sont, en effet, deux principes, qui ne sont pas plus soumis l'un que l'autre aux vicissitudes de la matière. Mais, dans la troisième question de Porphyre, il ne s'agit aucunement de ces principes-là, dont la résidence fixe est au sein de la suprême cause ; il s'agit de l'universel réel. Or, comme l'universel est, en cet état, dans un sujet, tout ce qui affecte ce sujet l'affecte lui-même ; il n'est donc pas vrai que l'universel en acte soit incorruptible et permanent.

Telle est la réponse d'Albert aux trois questions de Porphyre. Que si maintenant nous laissons le livre des *Prédicables* pour prendre le livre des *Prédicaments*, nous allons encore entendre Albert disserter sur la

(1) Tract II, c. VI.

substance et les accidents les plus généraux de la substance en des termes qu'il donnera pour péripatéticiens, mais qui ne seront pas un commentaire moins libre du traité d'Aristote.

Qu'est-ce que la substance première, la substance proprement dite ? Il n'y a pas lieu d'équivoquer ici sur le texte d'Aristote : la substance première, *ab actu substandi dicta*, est le premier sujet en acte, fondement ou suppôt nécessaire de tout attribut substantiel, et il faut repéter, après le Maître, que toute substance première est un individu, comme cet homme, ce cheval (1). Qu'est-ce qu'une substance seconde ? C'est ce qui se dit substantiellement de cet homme, de ce cheval. C'est l'espèce, c'est le genre : *Secundo substantes et secundo in esse naturæ et actu subsistentes* (2). Donc la substance seconde n'est pas hors de la substance première, et, la substance première supprimée, la seconde, privée de son fondement nécessaire, l'est également : *Destructa prima substantia secundum esse, nihil remanet secundarum substantiarum vel accidentium* (3). Albert établit ces principes et les interprète avec autant de sincérité que de clarté, suivant l'esprit d'Aristote. Mais il se souvient d'avoir dit précédemment, dans son traité des *Prædicabiles*, que la raison d'être de la substance seconde, du genre, de l'espèce, est antérieure, comme raison d'être, à l'être particulier, c'est-à-dire à la substance première, que la substance première tient sa forme de cette raison d'être, et que, dépourvue de cette forme, elle ne serait pas. Or, comment accorder cette proposition:

(1) *Lib. de Prædicam.* tract. II, c. II.
(2) *Ibid.*, c. III.
(3) *Ibid.*, c. IV.

Toute substance seconde, ayant son fondement dans la substance première, périt quand elle en est séparée, et celle-ci : Toute substance première reçoit de l'espèce (substance seconde) ce qui la détermine, c'est-à-dire la forme par laquelle elle est ce qu'elle est ? Cela demande un complément d'explications. « En exposant, « dit Albert, notre sentiment sur les universaux, « nous nous rappelons avoir déclaré que les essences « antérieures (*superiora*) n'ont pas une substance « propre dans la nature, qu'elles ne possèdent pas « l'être actuel, et qu'elles ne parviennent à ce degré « final de l'être qu'au sein des choses individuelles, « seules naturellement douées de ce qui complète « l'être ; nous avons dit, en outre, qu'être en genre, « en espèce, c'est être encore en puissance, c'est « être, en d'autres termes, confus, indéterminé, « *indeterminatum et confusum et fluidum ;* ce qui « signifie que, si les individus cessent d'être, l'uni« versel ne possède plus dans la nature l'être « déterminé (1). » Oui sans doute, voilà bien ce qu'il a dit. C'est pourquoi l'on se demande comment la la substance seconde, qui doit déterminer la substance première, n'est pourtant pas, avant elle, naturellement déterminée, et comment l'universel se trouve à la fois antérieur et postérieur à l'individuel. Cela semble, en effet, contradictoire ; mais Albert explique que cela ne l'est pas. Être en acte final, ou, pour abréger, être en acte, c'est exister substantiellement ; c'est occuper une place, un lieu propre, dans l'ordre des choses nées ou créées. Être en puissance, c'est simplement pouvoir être en acte, c'est n'être encore qu'une idée de Dieu. Or si, d'une part, rien n'existe

(1) *Lib. de Prædicamentis*, tract. II, c. IV.

subtantiellement, si ce n'est l'objet déterminé par un acte contingent de la cause libre, on peut dire avec Albert que l'être en puissance subjective précède l'être en acte objectif, et si, d'autre part, être en soi c'est être quelque idée et n'avoir de réel que la possibilité de devenir, on peut dire encore avec Albert que l'anéantissement actuel de la substance individuelle entraîne de toute nécessité l'anéantissement de l'universel, considéré comme substance seconde. Séparé de l'individuel, cet universel « est » encore, mais il ne « subsiste » plus. Il n'est plus en substance, dans la nature ; il est dans sa cause, en Dieu.

Telles sont, en brève analyse, les déclarations faites par Albert dans son commentaire de la *Logique*. Nous n'en tirons présentement aucune conséquence ; nous nous abstenons même de les compléter en les développant. La logique, suivant Albert, n'est pas une des sciences qui donnent la vérité ; en logique, toute majeure est une simple thèse, toute conclusion demeure problématique, conjecturale. Ainsi l'on prendra ce qui vient d'être dit sur les divers modes de l'universel et de la substance pour un exorde dialectique, pour une déclaration préliminaire, après laquelle doit venir l'exposition d'un système ontologique. Cependant, comme il est à croire que ce qui est, pour le logicien, le probable, sera le vrai pour le physicien et le métaphysicien, on peut déjà se former quelque opinion sur la doctrine d'Albert.

Il n'est pas réaliste, comme l'ont été certains interprètes du *Livre des causes*, puisqu'il combat l'hypothèse des universaux subsistant par eux-mêmes, actuellement, effectivement séparés de leur cause, et rejette parmi les fables tout ce que les prétendus

disciples de Platon racontent des merveilles de leur monde archétype. Il n'est pas non plus de la secte dont Guillaume de Champeaux fut, au XIIe siècle, le principal docteur, puisque, loin de définir l'universel *in re* l'essence ou la substance qui reçoit les individus comme accidents, il déclare que les individus seuls, dans l'univers créé, *in natura*, possèdent la substance, la vraie substance, l'*ens ratum*. Enfin, il n'est pas réaliste comme le sont les partisans de la non-différence ou de la conformité, puisqu'il professe expressément que, si la forme antérieure à l'acte peut être admise comme une essence formelle, c'est-à-dire comme une raison d'être qui doit devenir une réalité, il déclare, d'un autre côté, que la forme réalisée, actualisée, a pour sujet telle ou telle matière, et qu'aucun non-différent n'est par lui-même sujet substantiel, terme de création (1).

Il n'est pas non plus nominaliste, s'il faut, pour l'être, souscrire à la thèse mise par Abélard au compte de Roscelin. Ayant, en effet, choisi pour maître le prudent Artistote, il entend protester contre les dires mal sonnants de ses disciples téméraires, lorsqu'il prend pour sujet de définition, non pas le nom, mais la pure essence de l'universel. Sur ce point son langage est d'une parfaite clarté. Il connaît les nominalistes, il les désigne, *illi qui vocabantur nominales* (1), et déclare qu'il ne veut pas être rangé dans leur parti.

(1) C'est ce qu'il explique plus clairement encore dans le passage suivant de son commentaire sur le *Livre des Six principes* : Omnis communitas naturalis est, quia ex singularibus, hoc est singularium essentiali similitudine, procedit. Et sic singularibus in uno similis causa est communitatis. Natura autem est causa talis singularis, et ideo natura causa est talis communitatis, quia quidquid est causa causæ est causa causati a causa illa per aliquem modum. Singularitas autem creationi sive generationi coæquatur, quia terminus generationis aut creationis est singulare. »

Enfin il n'est pas conceptualiste, puisqu'il admet, outre l'universel conceptuel, un universel primordial, antérieur à tout phénomène, par conséquent à toute notion recueillie des objets sensibles, et puisqu'il se prononce résolument contre cette opinion commune, ou, du moins, il le reconnaît, très-répandue (*quod multi tenent latinorum*) : *Dictum est* (*universale*) *quod ab intellectu intelligentis accipiat universale esse* (1). Or, jamais un vrai conceptualiste ne voudra considérer l'universel dans sa cause comme possédant un degré quelconque d'essence ; jamais une idée ne sera pour le conceptualisme autre chose qu'une modalité du sujet pensant; jamais la puissance de devenir ne sera définie, dans ce système, une entité de tel ou tel ordre, même le moindre des étants. C'est ce qu'établiront sans réplique Pierre de Verberie, Durand de Saint-Pourçain et Guillaume d'Ockam.

Qu'est-il donc ? Il est éclectique ; sa doctrine propre est une tentative de conciliation entre Aristote et Platon. A Platon il emprunte la thèse de l'universel en soi, qu'il appelle « principe, raison d'être, essence « pure », et qu'il localise en Dieu,pour le bien distinguer de la notion subjective, dégagée, suivant les termes de Boëce, des objets particuliers. Mais quand il s'agit ensuite de dire, non pas quel principe, quelle idée, mais quelle chose est, dans la nature, l'universel joint à la matière comme essence formelle, il déclare, avec les interprètes d'Aristote, que cet universel est non pas un sujet, mais un second substant, qu'il se trouve dans les choses, mais n'est pas une chose ; et voici la proposition d'accord qu'il fait aux deux écoles : les disciples de Platon abandonneront leurs chimères de

(1) *Liber de Prædicab.*, tract. II, c. VI.

l'universel supersensible séparé de sa cause et de l'universel actuel servant de suppôt au multiple ; mais, d'autre part, les disciples d'Aristote reconnaîtront qu'avant d'être en acte l'universel devait être en puissance. Or, comme le principal obstacle à la conciliation des deux écoles est qu'on ne peut définir clairement ce qu'est l'essence d'une raison d'être, on dira que ces principes mystérieux sont éternellement au sein du plus impénétrable et du plus vaste de tous les arcanes, qu'ils sont dans l'intelligence « universellement agissante » ; en d'autres termes, en Dieu.

Voilà ce que nous apprend la logique d'Albert. C'est beaucoup, assurément ; mais la question de la nature de l'être peut prendre tant de formes, que nous ne pouvons nous en tenir à ces explications sommaires lorsque nous sommes en présence d'un philosophe aussi considérable qu'Albert-le-Grand. Nous avons d'ailleurs contracté l'engagement de faire connaître avec quelques détails toutes les parties de sa doctrine. Arrivons à ces détails, et, suivant la méthode qu'il a pratiquée, interrogeons d'abord sa philosophie naturelle sur la réalité positive des choses.

CHAPITRE XII.

Physique d'Albert-le-Grand.

Albert commente la *Physique* d'Aristote ainsi qu'il a commenté sa *Logique*. Il énonce d'abord la thèse du Maître, il reproduit ensuite et discute la glose alexandrine, les gloses arabes, et présente enfin des explications plus ou moins personnelles, qui motivent une conclusion généralement nette et ferme. C'est ainsi qu'il procède toujours, n'ignorant pas qu'il doit, comme philosophe, donner l'exemple de la prudence. Nous ne disons pas que cette prudence habituelle l'ait préservé de tout égarement ; mais, alors qu'il s'écarte du droit chemin, il continue sa marche avec la même lenteur, observant avec la même attention tout ce qu'il rencontre. On entend bien que nous parlons ici de ses écarts involontaires. Ce chrétien très résolu ne peut ne pas ajouter ou retrancher quelque chose, en mainte occasion, aux dires d'un payen ; mais, ces retranchements ou ces additions, il les fait voulant les faire, et c'est l'imperfection de ses connaissances, ce n'est pas le défaut d'attention qui le conduit aux erreurs qu'on ne peut appeler volontaires. Lorsque le religieux ne gêne pas le philosophe, jamais celui-ci ne manque de soumettre une proposition nouvelle à toutes les

épreuves qu'elle doit subir avant d'obtenir ses lettres d'audience auprès de la raison.

Au début de la *Physique*, une grave question se présente à son esprit et l'embarrasse évidemment plus encore qu'il ne l'avoue. Il s'agit de remonter au principe des choses et d'expliquer cette distinction de la matière et de la forme, obscure dans Aristote, qu'ont rendue plus obscure encore les débats qu'elle a suscités parmi ses interprètes. Entendons-le bien, ce qui cause à notre docteur cette inquiétude, ce n'est pas un doute quelconque sur la légitimité de la distinction. Aristote dit que, dans la nature, dans la région des choses terrestres, on ne rencontre pas une substance qui ne soit composée d'une matière et d'une forme, et, durant toute la période scolastique, cette proposition ne sera pas une seule fois discutée ; on l'admettra sans autre examen. La philosophie plus moderne l'a, du reste, maintenue, et n'en a modifié que les termes. La question qui préoccupe Albert est celle-ci : La matière et la forme étant considérées comme parties intégrantes de tout composé, d'où viennent ces parties ? Ou plutôt, d'où viennent ces principes de toute génération ? Dans les explications qu'Albert donne à ce sujet, il y a, par exception, beaucoup d'équivoque. Se servant toujours du langage péripatéticien, mais attribuant souvent aux mots un sens qu'ils n'ont pas dans la *Physique* d'Aristote, il avance une proposition, la rétracte, fait alors, comme il dit, une « digression, » s'éloigne du sujet, puis y revient par des voies obliques, et voudrait bien n'être pas obligé de conclure. Aristote prétend donc que les choses ont deux principes : la matière et la forme. Mais quelle est la nature, quelle est la manière d'être d'un principe ? Avant d'être unis, ces

deux principes étaient non-seulement distincts, mais séparés. L'étaient-ils simplement par l'individualité de leur essence, comme deux âmes, deux idées? ou bien l'étaient-ils encore par la diversité des lieux où chacun d'eux résidait particulièrement? Si le principe matériel était, avant de s'unir à la forme, en quelque lieu, n'était-il pas dans ce lieu la matière universelle, toute division, toute différence venant de la forme? Et, s'il existait en cet état, comment ne pas souscrire à la thèse des anciens philosophes, Melissus, Parménide, qui regardaient la matière indéterminée comme l'unique source de l'être, comme l'unique fondement de toute génération?

Albert déclare qu'il se réserve de dire son dernier mot sur ce problème lorsqu'il expliquera le septième livre de la *Métaphysique*. Cependant, il n'hésite pas à se prononcer déjà contre toute proposition qui tendrait à confondre les éléments primitifs de la substance. De même qu'en psychologie, lorsqu'on remonte à l'origine des idées, on ne peut se défendre de distinguer le sujet et l'objet, de même, dit-il, quelle que soit l'opinion que l'on professe, en métaphysique, sur l'essence de la matière en soi et de la forme en soi, il faut, en physique, définir la substance un composé de matière et de forme. Soit! Mais est-ce bien là tout ce que le physicien est tenu de répondre sur une question si difficile et si considérable? Avicembron, c'est-à-dire Ben-Gébirol, et ses audacieux partisans ne lui permettent de se maintenir dans cette réserve. Ils interpellent le physicien qui se dérobe et lui disent : Si l'union de la matière et de la forme peut seule donner la substance, la matière séparée de la forme, *in se accepta et ab omni forma separata*, est toutefois quelque chose ; et qu'est-elle?

On leur répond qu'elle est une simple essence. Mais ils ajoutent : Dire que cette simple essence est apte à devenir le sujet de la forme, c'est dire qu'elle possède déjà la puissance de le devenir. Et qu'est-ce que cette puissance ? Est-ce une matière, est-ce une forme ? Ce n'est pas une matière, ce n'est pas une forme ; car dire qu'une matière est matière de la matière, qu'une forme est une forme de la matière séparée de la forme, ce n'est définir ni la matière, ni la forme ; et, ce qu'on demande, c'est une définition. Or, si cette puissance n'est ni la matière attendant la forme, ni la forme recherchant la matière, elle n'a pas son principe hors de la matière ; elle est donc en elle, et nous arrivons promptement à ce théorème : La matière et sa puissance sont un même. La matière et sa puissance étant ainsi considérées comme un tout indivis, ce tout nous offre un genre qui contient, comme matière, le suppôt commun de toutes les substances, et, comme puissance, la cause potentielle de tous les causés. En quoi donc cette matière diffère-t-elle de Dieu ! On dit que la substance de la cause première était avant qu'aucune chose fût, et qu'elle sera quand toute chose aura cessé d'être. N'est-ce pas là ce qu'on dit aussi de la matière considérée comme cause seconde ? Puisqu'avant d'être jointe à la forme la matière possédait en elle-même toutes les conditions de l'existence, elle continuera de les posséder, cela va de soi, quand aucune forme ne sera plus. Donc l'essence de la matière première et celle de la cause première, qui est Dieu lui-même, sont parfaitement identiques.

Détestable erreur, *pessimus error !* s'écrie le pieux régent. En effet nous voilà rendus au point où David de Dinan s'était laissé conduire par son philosophe

Alexandre, et l'abîme est au delà. Mais il s'agit pour Albert de prouver que cette erreur n'est pas logiquement déduite de sa thèse, la thèse des simples essences qui subsistaient sous un mode quelconque avant la génération de la vraie substance, et voici quelques distinctions par lesquelles notre docteur entend dégager sa doctrine physique de tout rapport avec le panthéisme. Se réservant, dit-il, de démontrer ailleurs comment doit être conçue la pure essence de la cause première, il ne veut présentement que définir le premier état de la matière encore séparée de la forme. En ce premier état c'est bien, sans aucun doute, une simple essence, et pourtant elle n'est pas pour demeurer simple, *simplex est*, *sed non in fine simplicitatis*. Cela ne veut pas dire que ce qu'elle est et ce qu'elle doit être soient en elle deux choses distinctes, comme le sont, dans toute substance, les deux conjoints. Elle est simple, mais elle est naturellement propre à l'union qu'elle doit contracter, et cette propriété qu'elle a de devenir le substant de la forme est en elle et diffère d'elle, sans être néanmoins une chose ; c'est une manière d'être, *ratio,* une disposition potentielle, *habitus, relatio potentialis,* relativement à la forme. Eh bien ! quoi que cela soit, il suffit de reconnaître que cela est pour constater que l'essence de la matière n'est pas identique à l'essence de Dieu. L'essence de la matière doit entrer en composition, *est componibilis*, et l'essence divine est d'une inaltérable simplicité. La différence est manifeste. Que dit-on encore ? On dit encore que l'essence de la matière était avant la génération de toutes choses, *ante fieri,* et qu'elle sera de même après la corruption de toutes choses, *post omne corrumpi.* Pour Albert, cela n'est pas contestable ; il

ne le conteste pas, mais, dit-il, de cette génération, de cette corruption, quel est le sujet? C'est la matière, cette matière qui revêt dans le temps mille formes diverses. Or, dans aucun moment de la durée, l'essence de Dieu ne subit ces fatales transformations. Il existe enfin, entre les deux essences, une dernière et plus notable différence. De toute éternité, n'est-ce pas, Dieu sait tout; bien avant l'acte de la création, la science de toutes les choses futures était dans l'entendement de l'essence divine. Quant à ce qui regarde la matière séparée de la forme, elle ne connaît ni ce qu'elle est elle-même ni ce qu'est cette forme avec laquelle elle doit contracter alliance. Il n'y a donc pas d'assimilation possible entre l'essence de la matière et l'essence de Dieu (1).

Est-ce toutefois le dernier mot d'Albert? L'essence de la matière séparée de la forme ne peut être confondue avec l'essence du suprême moteur. Cela est accordé. Mais si cette confusion est une des conséquences du système qui porte le nom de Parménide, celui-ci ne l'avoue pas; il se contente de présenter la matière première comme un sujet commun, à la surface duquel se produisent, sous l'influence de la forme, tous les phénomènes individuels. Ainsi, la matière première serait, non pas l'essence même du créateur, mais une création primordiale, un premier acte, antérieur à la génération de la substance aristotélique. Cette thèse est-elle acceptée par Albert? Pour sauver celle de la matière première, peut-être notre docteur l'accepterait-il volontiers; mais Aristote s'y oppose. Il la rejette donc, et professe que la matière séparée de la forme

(1) Alberti *Physica*, lib. I, tract. II, cap. XIII.

ne peut en aucune manière être prise pour un acte, pour une nature, pour une réalité concrète. (1) La substance décomposée donne la matière pour sujet. Albert le concède ; mais, poursuit-il, cette décomposition opérée, il n'y a plus de substance, plus de chose, plus de réalité : *Materia prima nunquam tempore est sine quantitate* (2): « En aucun instant de la « durée, la matière première n'a pu subsister sans « quantité ; » et, pour qu'on ne lui cherche pas querelle sur un mot équivoque, il ajoute : *Materia nunquam tempore est sine forma substantiali* (3). Voilà sa déclaration. Elle est importante, et il faut en tenir grand compte. Cependant de quoi s'agit-il jusqu'à présent ? Il s'agit de ce qu'Albert conteste. Nous connaissons les systèmes contre lesquels il se prononce ; mais, en définitive, quel est le sien ? Il a nommé la matière première, et l'a distinguée, comme principe de génération, de la matière engendrée, c'est-à-dire de la matière unie à la forme et devenue l'un des éléments de la substance. Il doit maintenant nous apprendre quelle est, à son avis, la manière d'être de ce principe.

Il n'est pas la pure substance de Dieu, il n'est pas un acte antérieur à la génération du composé ; est-il donc, sans plus d'ambages, une simple idée de l'entendement divin ? « La matière, dit-il, est par elle-même « principe de désir, le désir n'étant que la privation de « la forme avec la puissance de la posséder, puissance

(1) « Materia nunquam separata est a formis omnibus propter sui imperfectionem quæ ad esse non sufficit sine forma, et hæc imperfectio nunquam relinquit materiam ; et ideo cum forma semper erit secundum actum. » In *Phys.* I, tract. II, c. IV.

(2) *Summa de creaturis*, tract. I, article 1.

(3) *Summa de creaturis*, tract. I, art. 4.

« qui est la matière elle-même. La matière est, en « effet, le sujet apte à recevoir la forme, et cette apti- « tude, qui est la puissance, le désir ou l'appétit, ne « diffère pas essentiellement de la matière elle-même. « Et si l'on demande si cette manière d'être est une « chose, il faut répondre qu'à considérer la chose « pour ce qu'elle est en elle-même, cette manière « d'être n'en est que le sujet ; en effet, ce n'est pas « une chose qu'elle est, c'est la privation de la chose, « et cette privation est le sujet apte, disposé à rece- « voir la forme (1). » Ce langage obscur, tourmenté, ne peut s'entendre d'une idée divine. Une idée divine n'est pas ce qu'il y a de plus facile à définir ; nous le verrons. Cependant quand on a fait, en la compagnie des réalistes, quelques voyages dans la région du mystère, et quand on a contracté l'habitude de l'idiôme qui leur est particulier, on arrive à comprendre ce qu'ils entendent par leurs idées divines. Ce sont des actes intellectuels et non des privations, des puissances ou des aptitudes, et, pour eux, la matière idéale est un acte au même titre que la forme idéale. Il est donc évident que la matière première d'Albert-le-Grand n'est pas simplement une idée de l'entendement divin. Qu'est-ce donc?

Ce n'est pas une idée divine ; c'est quelque chose de plus. Ce n'est pas toutefois un *quantum* délimité, un de ces étants qui se classent dans la catégorie de la substance ; c'est quelque chose de moins. Mais quand on invite Albert à compléter sa définition imparfaite, il prononce des mots qu'on ne sait plus comment interpréter. La matière première est déjà, dit-il, substan-

(1) *Ibid.*

tiellement informée, et pourtant la forme substantielle de cette matière n'est qu'une ébauche de forme ; d'où il faut conclure qu'elle est déterminée et pourtant ne l'est pas. Des gens très subtils, Zimara (1), Zabarella (2) n'ont pas su nous expliquer autrement les verbeuses digressions d'Albert sur la manière d'être de la matière première. Avicembron le tirait à lui ; il croit s'être dégagé de ses mains et cela lui suffit. Mais à nous cela ne peut suffire, et nous ne saurions nous déclarer satisfaits des mauvaises raisons qu'il oppose aux arguments de ses interlocuteurs. Vous avez séparé la matière de la forme et vous demandez ce qu'elle est. Aristote répond qu'elle est possible et n'est pas encore. C'est là tout ce qu'il faut dire de cette matière idéalement séparée ; mais prétendre décrire l'état, la condition ontologique d'un abstrait défini ce qui peut devenir, c'est évidemment réaliser une chimère. Aussi les distinctions plus ou moins ingénieuses de notre docteur ne sont-elles que des mots vides. Disons même que nous trouvons dans ces mots la condamnation de la thèse qu'il se montre si jaloux de faire accepter. Il résulte, en effet, des explications données par Albert, premièrement, que la matière en soi, dépourvue de toute forme et de toute détermination, mais devant être le suppôt de toutes les formes déterminables, est un autre à l'égard de l'idée qui réside dans l'entendement divin ; secondement, que la matière en soi, pour être un autre à l'égard de l'idée divine, n'est cependant pas une chose, *non dicit rem*, et qu'elle se distingue ainsi de la matière en acte. Or, n'être ni une idée ni une chose, c'est, il nous semble, n'être rien.

(1) M. A. Zimara, *Theoremata*, p. 4, col. 1, 2.

(2) Zarabella, *De prima rer. materia*, lib. II, cap. VI.

Qu'on nous pardonne de reproduire ces débats frivoles. Autant qu'il nous est possible, nous en abrégeons le compte-rendu ; mais ne devons-nous pas faire connaître, outre les opinions d'Albert, sa manière de les exposer, de les défendre ? Ce serait trop réduire l'histoire de la philosophie scolastique que d'en retrancher toutes les frivolités. Il ne pouvait, d'ailleurs, nous être indifférent de montrer que si la matière en soi, la forme en soi, considérées comme des essences plus qu'idéales, moins que réelles, doivent être distinguées des universaux vraiment platoniciens, elles n'offrent pas un fondement plus solide à l'édifice des fictions réalistes. On doit pourtant bâtir et beaucoup bâtir sur cette base fragile. Les abstractions une fois produites, il ne manque jamais de chercheurs d'esprit pour en tirer de nouvelles. Elles ne sont que des mots ; mais la crédulité du vulgaire philosophant ne tarde pas à y voir des choses. Bientôt ces prétendues choses paraissent elles-mêmes trop grossières et les intelligences délicates ne s'en accommodent plus. On invente alors d'autres raffinements. Jusqu'où peut aller cette manie de subtiliser? C'est Duns-Scot qui doit nous l'apprendre. Mais disons, bien que cela nous coûte, qu'Albert n'est pas, dans ce cas particulier, innocent de ce qu'on peut toujours reprocher à Duns-Scot. C'est, d'ailleurs, ce que les plus fervents des thomistes, les régents de Coïmbre, ont eux-mêmes depuis longtemps reconnu (1).

Comme Boëce l'a déclaré, comme l'ont ensuite fait observer les premiers maîtres de nos écoles, les mots sont des assemblages de lettres qui représentent indifférem-

(1) *Comment. collegii Conimbricensis in univ. dialecticam Arist.*, p. 86

ment soit des choses, soit des idées. Mais, pour avoir été faite dès l'origne du débat scolastique, cette observation pleine de sagesse n'en a pas moins été bien souvent oubliée. Une substance étant donnée, l'analyse en interroge la nature, recherche les conditions et la fin de son existence, apprécie les rapports qu'elle a nécessairement ou quelle peut avoir accidentellement avec d'autres substances, etc., etc. A chacune de ces questions l'esprit fait une réponse, cette réponse est un jugement, ce jugement s'exprime avec des mots, et puis, afin de recueillir, de classer, et, au besoin, d'énoncer plus facilement les diverses notions qu'elle a formées de cette manière, l'intelligence leur donne à toutes une étiquette particulière. C'est encore un mot, mais un mot qui en représente beaucoup d'autres, puisqu'il tient la place de tous ceux qui peuvent être contenus dans une proposition. Tels sont les procédés de la pensée. L'auteur des formes du discours, Horace l'a dit, c'est l'usage. L'usage vient donc, après la pensée, nommer et qualifier les choses. Et voici quelle est sa méthode. Quand il n'a qu'à les désigner particulièrement, il emploie les noms substantifs. Mais il fait plus, il les qualifie, et, pour les qualifier, il emploie d'autres noms qu'on appelle adjectifs. Au moyen de ces noms adjectifs l'usage n'attribue pas seulement aux choses des qualités propres à toute substance de même espèce; il exprime encore la possibilité de tel rapport ou le résultat de telle comparaison entre telle chose et telle autre chose, et, ce qui s'éloigne bien davantage de la nature, il prête aux choses les plus insensibles des vertus, des vices, des sentiments. Le langage ordinaire est plein de ces figures: une belle prairie, une habitation agréable, une nuit solitaire, une mer furieuse, un chê-

ne altier, un lac mélancolique. Ce n'est pas tout; l'usage a pris encore d'autres licences. Après avoir arbitrairement nommé les substances et leur avoir imputé, comme autant de propriétés intrinsèques, toutes les notions que l'esprit a tirées de ces substances plus ou moins bien observées, l'usage en a dégagé des notions abstraites, auxquelles il a donné des noms substantifs; il a dit ainsi : la beauté d'une prairie, l'agrément d'une habitation, la solitude des nuits, la furie des flots. Enfin, après avoir placé dans les objets des qualités qui représentent uniquement les sensations du sujet, l'usage leur a de même assigné d'autres qualités qui représentent les jugements de la faculté supérieure, c'est-à-dire de l'intelligence proprement dite. Socrate est : donc, avant d'être, il pouvait être, et, puisqu'il pouvait être, l'usage a dit qu'il était possible. Ensuite, il a fabriqué ces autres mots, la possibilité, l'actualité de Socrate. C'est ainsi qu'à toutes les stations où l'intelligence s'arrête un instant dans la considération des choses, nous trouvons un nom substantif qui désigne l'idée formée par voie d'analyse ou d'induction. Tels sont les procédés de l'usage.

Le péril est de prendre pour autant de choses tous ces noms créés par l'usage, et d'argumenter sur de telles abstractions comme sur des réalités. C'est là, dit Montesquieu, ce qu'a fait Platon : « Les Dialogues où « Platon fait raisonner Socrate, ces Dialogues si ad- « mirés des anciens, sont aujourd'hui insoutenables, « parce qu'ils sont fondés sur une philosophie fausse; « car tous ces raisonnements sur le bon, le beau, le « parfait, le sage, le fou, le dur, le mou, le sec, l'humi- « de, traités comme des choses positives, ne signifient « plus rien. Les sources du beau, du bon, de l'agréable

« sont dans nous-mêmes (1). Mais nos docteurs scolastiques ne connaissaient Platon que par ouï-dire ; ce n'est donc pas à son exemple qu'ils ont péché. Peut-on disculper Aristote de toute complicité dans les égarements de ses interprètes ? Au fond, Aristote est un des adversaires les plus déclarés de toutes ces fictions; avant la génération de la substance, il ne connaît, il ne suppose aucune chose douée des conditions de l'être. On le sait déjà, et nous donnerons bientôt, avec quelques développements, sa profession de foi sur ce problème. Cependant, comme Cicéron l'a justement remarqué, le langage d'Aristote n'est pas toujours clair, et permet quelquefois de l'interpréter à contre-sens. Ainsi, ces termes d'acte, de puissance, de matière première, de forme en soi, de quiddité, sont d'Aristote. Et où les trouve-t-on le plus fréquemment? Où ils devraient se rencontrer moins qu'ailleurs, dans sa *Physique*. Malebranche a lui-même condamné cette décevante terminologie : « Si, dit-il, les philosophes ordinaires se « contentaient de donner leur physique simplement « comme une logique..., on ne trouverait rien à « reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent « expliquer la nature par leurs idées générales et abs- « traites, comme si la nature était abstraite, et ils « veulent absolument que la physique de leur maître « Aristote soit une véritable physique, qui explique le « fond des choses, et non pas simplement une logi- « que, quoiqu'elle ne contienne rien de supportable « que quelques définitions si vagues et quelques ter- « mes si généraux qu'ils peuvent servir dans toute « sorte de philosophie. Ils sont enfin si fort entêtés de

(1) Montesquieu, *Essai sur le goût*, ch. I.

« toutes ces entités imaginaires et de ces idées vagues « et indéterminées qui leur naissent naturellement « dans l'esprit, qu'ils sont incapables de s'arrêter assez « longtemps à considérer les idées réelles des choses, « pour en reconnaître la solidité et l'évidence (1). » C'est un cartésien qui parle ; c'est donc un détracteur passionné d'Aristote. Adoucissons les termes de la sentence ; qu'en reste-t-il? Une critique très fondée. Il est évident, en effet, que, dans la *Physique* d'Aristote, la place des choses est bien souvent occupée par des mots. Et quel est le défaut commun des interprètes? D'insister sur les mots, d'en exagérer la valeur et de les transformer en choses. Si donc Aristote ne peut être convaincu d'avoir donné tous dans les écarts de ses disciples, il faut reconnaître qu'il a fourni plus d'un prétexte à ces écarts.

Nous venons de faire ce qu'Albert fait souvent, une digression. Maintenant retournons à son commentaire de la *Physique*. Ce que nous voulons principalement y rechercher, c'est le complément des explications qu'il nous a déjà données, en logique, sur la nature de l'universel *in re*. Tout ce qu'il dit sur les causes, le mouvement, l'infini, le lieu, le vide, le temps et l'éternité s'accorde assez avec la doctrine d'Aristote, ou, du moins, il résulte de ces dires qu'Albert n'admet dans la nature aucune substance universelle ; mais, si curieux qu'il semble de tout démontrer, il néglige de traiter à part cette question de l'universel *in re* qui a été, durant le XIIe siècle, la matière de si vifs débats. Voici toutefois ce qu'il professe à ce sujet. Il y a quelque chose de commun à tous les êtres, c'est d'être, et

(1) *De la recherche de la vérité*, liv. III, ch. VIII.

l'on dit bien que tout ce qui est est dans la nature. Pris en ce sens, le mot nature signifie l'ensemble des êtres et des lois qui les régissent. Mais il ne faut pas supposer qu'il existe une chose, une quant à l'essence, *aliqua res, una secundum esse,* que se partagent toutes les substances individuelles. Comme espèce, comme genre, comme substance absolument universelle, cette chose n'est pas : *Non intelligimus quod unquam fuerit aliqua res una secundum esse, quæ divisa sit in omnes particulares naturas, sive fuerit universalis sicut genus et species, sive fuerit universalis absolute dicta...* (1). Qu'y a-t-il donc d'universel dans les choses ? Rien, si ce n'est certaines manières d'être plus ou moins générales, qui donnent à l'esprit les notions de l'espèce, du genre et de l'universel absolu. C'est ce que Bossuet exprime si clairement dans sa belle langue : « La nature n'a fait que des êtres particuliers, « mais elle nous les donne semblables. L'esprit venant « là-dessus et les trouvant tellement semblables qu'il « ne les distingue plus dans la raison en laquelle ils « sont semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet « et n'en a qu'une seule idée (2). » Dans la langue d'Albert cela se dit ainsi : *Dicitur universalis* (*natura*) *sicut intentio universalis ad quam particulares naturæ resolvuntur in genere uno, vel absolute in omnibus naturalibus. Hæc enim universalia secundum esse nunquam sunt nisi in particularibus.* Cette déclaration manque de simplicité ; on reconnaît pourtant

(1) C'est, on l'entend bien, une protestation contre la thèse réaliste de la matière première. Albert semble s'apercevoir qu'il s'est mal expliqué précédemment à ce sujet. Aussi dit-il, en forme de correction oratoire : « *Non intelligimus quod unquam fuerit.* »

(2) Bossuet, *Logique*, liv. I, ch. XXXIX.

qu'elle est énergique. Albert comprend que toute autre définition de l'universel *in re* détruit la base de la physique péripatéticienne ; il ne comprend pas moins bien où doit conduire le système qu'il repousse, et, s'il se contente de l'appeler « absurde, » *quod absurdum est*, il est sur le point d'ajouter qu'il est criminel, car il voit dans Pythagore et dans Platon des complices d'Hermès Trismégite, et dans celui-ci le premier éditeur des impiétés que contient le *Livre des causes*.

Mais ne négligeons pas d'adresser en passant une autre question au sincère interprète. Il nous dira sans doute, dans son commentaire du *Traité de l'âme*, comment l'esprit recueille ces intentions ou notions universelles qu'on a trop souvent confondues avec les véritables réalités ; cependant, puisqu'il s'agit, dans la *Physique*, des lois universelles des choses, il est opportun qu'Albert nous déclare son sentiment, quant à l'objet de la *Physique*, sur la légitimité de ces notions universelles qui, recueillies du particulier, sont élevées par l'esprit jusqu'à l'idée de la cause suprême. Aristote répond à cette question ; il dit que les termes généraux de genre et d'espèce représentent des idées nécessaires et correspondent à quelque chose de réel en plusieurs. Albert semble vouloir exprimer la même opinion dans les phrases suivantes : *Concedimus bene quod operatio particularium naturarum omnium est ad unum in specie, et specierum naturæ est operatio ad unum in genere, vel generum naturæ operatio est ad unam naturæ intentionem quæ communis est absolute. Sed istas operationes agit intellectus resolvens posteriora in priora et causata in causas ; et non est dans esse separatum a particularibus naturis, sed potius considerans intentionem naturæ abstractam ab*

hac natura et illa... Concedimus universalem naturam absolute dici de eo quod continet et regit omnes naturas particulares. Cette explication n'est pas à négliger, mais elle est loin d'être complète. Elle nous fait connaître, il est vrai, qu'il y a, suivant Albert, un plan, *intentio*, dans tout ce qui compose la nature, et que l'étude des phénomènes individuels conduit l'esprit de l'homme à l'idée de la loi qui préside à tant de mouvements, si divers et si bien ordonnés. Mais qui prouve que ce plan existe vraiment? Cet ordre, cette harmonie que l'esprit suppose entre les phénomènes de la nature, cette unité de mouvement dans tous les mobiles, tout cela n'est-il pas chimère, pure fiction? Et cette nature sur laquelle on raisonne sans cesse, que l'on prend pour sujet de définition de tant d'objets dits naturels, est-il bien certain qu'elle soit elle-même autre chose qu'un mot? A ces questions, voici la réponse d'Albert: ce qui est évident, *manifestissimum,* ne se démontre pas; réponse fort sage assurément, mais qui réclame une rigoureuse critique des caractères de l'évidence.

Qu'elle nous suffise, toutefois, en ce moment. De ce qui précède il résulte qu'Albert est, comme physicien, conceptualiste. Dans la matière prise en général, il voit le fonds commun des êtres ; dans la forme prise de même, ce qui actualise les choses et leur confère l'essence. Mais ni cette matière, ni cette forme, soit unies l'une à l'autre, soit séparées l'une de l'autre, ne constituent, à son avis, une chose réellement universelle ; il y a simplement, entre les diverses substances, des similitudes évidentes que l'esprit recueille nécessairement, et de là les notions de l'espèce, du genre, du tout. L'observation des phénomènes de la vie

nous enseigne encore que toutes les substances, occupant leur lieu propre dans l'espace, ont un mouvement propre, et que, néanmoins, elles se meuvent dans un certain ordre, vers une certaine fin ; de là les idées de cause et de loi. D'où il suit que la physique a pour objet l'étude des êtres, des substances, et non de l'être ; que sa méthode est l'analyse, et que toute synthèse est, en physique, une abstraction, c'est-à-dire un concept fondé sur la connaissance de ce qui est réellement semblable, conforme, entre les individus. « La philosophie naturelle s'élève, « dit-il, jusqu'au premier sujet, jusqu'à la première « forme des choses physiques (1). » Cela veut dire que l'observation des phénomènes peut conduire l'esprit de l'homme jusqu'au point où la nature finit ; en d'autres termes, qu'en remontant des effets aux causes l'esprit de l'homme peut s'élever jusqu'à la thèse des éléments constitutifs de la substance ; mais, à ce point, la physique s'arrête, car la science qui a pour objet les premiers principes des choses, les êtres simples dégagés de tous les accidents naturels, s'appelle métaphysique. Albert l'a déjà déclaré dans les prolégomènes de son commentaire, et c'est ce qu'il répète toutes les fois qu'on lui pose des questions qui n'appartiennent pas à la science dont le domaine a pour frontières celles de la nature phénoménale.

Voilà les distinctions, voilà la méthode péripatéticienne. On se croit en droit de remarquer qu'Aristote lui-même n'a pas toujours observé cette méthode. En effet, dit-on, au début de sa *Physique*, il annonce qu'avant d'aborder les faits particuliers qui se manifestent sur le théâtre de la nature, il exposera ce

(1) Lib. II *Physic.*, tract. I, c. x.

que c'est que la nature elle-même, et, pour remplir cet engagement, il commence par définir les éléments premiers des choses. Mais l'art d'apprendre n'est pas l'art de démontrer. On apprend au moyen de l'analyse, qui consiste à rechercher le général dans le particulier. Quant à la démonstration, elle part des principes, puis elle enseigne comment les faits s'accordent avec eux, c'est-à-dire comment le particulier est gouverné par les lois générales. Or, la *Physique* d'Aristote étant démonstrative, il ne s'agit que de ces lois dans les huit livres qui la composent. Cependant, prenons-y garde, ces lois sont celles des corps organisés ; il ne s'agit ici ni de la cause première, ni du moteur premier ; il s'agit du premier causé, du premier mobile. Il s'en faut donc bien que l'école péripatéticienne suive, même dans la démonstration, la voie fréquentée par les platonisants et par Guillaume d'Auvergne. Ceux-ci, comme nous l'avons vu, s'occupent d'abord de l'être métaphysique, de l'être absolu, que rien ne change, que rien n'altère, et ils ne laissent ensuite tomber qu'un regard dédaigneux sur l'être contingent, mobile et périssable ; mais pour les fidèles de l'école péripatéticienne, le principe de toute démonstration physique se trouve au sein des choses, ou, du moins, c'est du sein des choses que l'esprit l'abstrait, le recueille, et ils définissent la science de la nature la science des lois qui règlent le mouvement des corps. Albert a très bien compris cela.

Avec Aristote, il se demande d'abord ce que c'est que la nature, et répond que c'est l'ensemble des choses actuelles. Puis il arrive au problème des causes, et, sans s'égarer dans le monde fabuleux des

hypostases ou des émanations successives de l'être absolu, de l'être suprême, il commente amplement, sans s'éloigner du texte, les chapitres 3 et 4 du second livre de la *Physique*. Après avoir parlé des causes générales, Aristote parle du hasard, et, l'ayant défini, lui reconnaît, dans l'ordre des causes, une si faible part d'influence, qu'il a bien l'air de l'admettre par déférence pour d'anciennes opinions, mais de n'y pas croire ; aussi Tennemann, en cela d'accord avec le plus grand nombre des interprètes modernes, dit-il que, suivant Aristote, les choses dont l'origine s'impute au hasard viennent toutes de causes, de lois réelles, mais ignorées, qu'il faut nécessairement supposer. Cependant Albert pense qu'Aristote a fait encore trop de concessions à l'aveugle fortune et réduit la somme de ses œuvres à quelques faits étranges, à quelques rares accidents, *in contingente ut in paucioribus*. Tel est, dit-il, le sentiment de Thémiste, d'Alexandre, de Porphyre et d'Averroès. Quant au destin, il ne refuse pas de l'admettre, si l'on veut bien reconnaître que c'est la providence sous un autre nom. Mais cette concession ne peut-elle pas être mal interprétée ? Quelques philosophes contemporains d'Albert (il ne les nomme pas : *quidam moderni ex sociis nostris*) prétendent, sur la foi de Platon, *juxta Platonem*, que tout procède d'une cause, que toute cause est dominante, et qu'il n'y a conséquemment aucune part de liberté même dans les actes qui semblent les plus volontaires. Voilà le fatalisme. Quand on le croit moderne, on se trompe ; il y eut des fatalistes dès qu'il y eut des logiciens. Mais la logique d'Albert ne fera pas dévier sa piété. Il oppose donc au fatalisme cet axiôme, plus ingénieux que profond,

qu'il a trouvé, dit-il, dans le traité *Du sommeil et de la veille* ainsi que dans le *Livre des causes* : « Quelle « que soit l'énergie du moteur, l'effet qu'il opère est « toujours relatif à la nature propre du mobile. » Il réfute ainsi la thèse du hasard en alléguant la notion de cause, et à l'hypothèse de la cause nécessitante il objecte le sentiment vague, indéfini, du libre arbitre. Si la logique s'accommode peu de ces antinomies, elles semblent du moins acceptées par le sens commun, et, suivant Albert, l'orthodoxie les proclame.

La définition du mouvement est une des parties les plus subtiles de la *Physique* d'Aristote. C'est ce qu'Albert a compris, et, pour expliquer l'obscure définition du Maître, pour justifier ensuite ses explications personnelles, il s'est donné, comme on dit, pleine carrière. Après avoir longuement discuté contre les philosophes anciens ou modernes qui ne lui paraissent pas être assez de l'avis d'Aristote, il arrive enfin à cette conclusion : Le mouvement est l'entéléchie du moteur et du mobile. Nous ne refusons pas de l'admettre ; mais pourquoi ? Précisément parce qu'elle ne définit pas ce qui ne comporte pas de définition. On a remarqué plus d'une fois qu'Aristote, même dans sa *Physique,* néglige trop les phénomènes du mouvement, pour disserter à l'aventure sur le principe mystérieux de ces phénomènes. Albert n'a pas moins mérité ce reproche. Quel est l'objet véritable de la philosophie naturelle ? Ce n'est pas le mouvement, c'est l'être mobile. Voilà ce que doit sagement déclarer saint Thomas, et ce que doivent répéter après lui ses disciples, Gilles Colonna et le cardinal de Gaëte. Mais Duns-Scot leur fera là-

dessus beaucoup de chicanes. Distinguant l'être du corps, Duns-Scot reconnaîtra qu'en effet l'être est mobile aussi bien comme principe actif que comme principe passif ; mais il ajoutera que la considération de ces principes n'appartient aucunement à la physique, dont l'objet particulier est le corps mobile en puissance. Quelles vétilles et quel jargon ! Et, non content de ces distinctions, Duns-Scot en proposera d'autres encore, non moins frivoles, pour défendre contre saint Thomas la définition d'Albert ou celle-ci, qui vient des glossateurs arabes et que Locke a très agréablement raillée : « Le mouvement est l'acte de « l'être en puissance, en tant qu'il est en puissan- « ce (1). » Il est donc bien difficile aux philosophes d'avouer que la philosophie consiste plutôt à reconnaître la limite naturelle de l'intelligence humaine qu'à faire de puérils efforts pour la reculer ! Les mots sont des signes ; les mots expriment des vérites ou des opinions ; mais qu'avons-nous affaire de ces formules géométriques qui n'expriment pas même la plus vague notion de réalité, de ces distinctions pédantesques qui n'offrent à l'esprit rien d'intelligible ? Le mouvement vient du moteur ; soit ! C'est par un acte du moteur que sont mus tous les corps mobiles ; cela n'est pas plus contesté. Mais, hors de sa cause, le mouvement est une de nos plus simples idées, conséquemment une des moins définissables. Voilà ce qu'Aristote aurait dû comprendre. Il a fait une bonne guerre aux entités chimériques des platoniciens. et on lui doit pour cela beaucoup de reconnaissance ; mais comment un esprit si sage, si bien

(1) Locke, *Essai philos.*, liv. III, ch. IV.

réglé, a-t-il été se complaire à combiner tant d'abstractions, après avoir démontré que les termes abstraits ne désignent aucune chose réelle ? Encore une fois, s'il n'est pas responsable de toutes les extravagances de ses disciples, il faut dire, toutefois, que, dans les huit livres de sa *Physique* et dans le douzième de sa *Métaphysique*, il fait un assez grand abus des principes, des forces et des causes, pour offrir prétexte et matière à beaucoup d'autres fictions.

Après la question du mouvement, vient celle de l'infini. Suivant Aristote, l'infini est ce qui donne toujours à concevoir une grandeur au-delà d'une grandeur déterminée. Ainsi l'on dit bien que le temps et le mouvement sont infinis, parce qu'on ne peut concevoir ni le commencement ni la fin du temps, du mouvement. En conséquence, le monde, sujet du temps et du mouvement, est infini, c'est-à-dire éternel; mais toute chose qui, dans ce monde, s'offre à nos regards substantiellement déterminée est une chose finie, périssable. Quant à l'espace, il est sans doute susceptible de division à l'infini ; mais, puisqu'il est le lieu des corps, il ne peut être réellement infini sans que les corps le soient eux-mêmes. Il y a là pour Albert de grandes difficultés. Suivant Aristote, si la somme des corps individuellement périssables peut être considérée comme infinie quant à la durée, elle ne l'est pas néanmoins quant à l'étendue, puisque ce monde, distinct du ciel, n'est qu'une portion du tout. Albert, évidemment embarrassé, commence par établir qu'il n'y a pas *in re* de substance infinie ; premièrement, parce qu'une substan-

(1) *Phys.*, III, v.

ce infinie serait dépourvue d'accidents ; secondement, parce qu'une substance infinie serait une éternelle raison d'être, et qu'une raison de ce genre n'est pas un acte, une réalité. A ces preuves principales il en ajoute d'autres ; celle-ci, par exemple : tout corps occupe son lieu propre ; or, un corps infini réclame un lieu pareillement infini, et ce lieu qu'il réclame n'existe pas ; il n'y a que des lieux finis, tous compris dans ces limites : *sursum, deorsum, dextrorsum, sinistrorsum, ante, retro*. Mais négligeons les démonstrations ; ne nous arrêtons qu'à la doctrine. Albert admet l'infini qu'on appelle dans l'école syncatégorématique ; il reconnaît qu'on peut ajouter par la pensée à ce qui est, de manière à concevoir l'étendue, la grandeur, la multitude infinies ; mais il combat l'hypothèse de l'infini catégorématique, en prouvant, d'une part, que le nombre n'est pas divisible au-delà de l'unité, et que, d'autre part, toute multiplication du nombre à l'infini donne un total de grandeur en puissance, non pas de grandeur en acte. C'est marcher beaucoup pour faire peu de chemin ! « Il y aurait, dit un philosophe moderne, « bien des remarques à faire sur l'infini. Pour abré- « ger, je me bornerai à dire que c'est un nom donné « à une idée que nous n'avons pas, mais que nous « jugeons différente de celle que nous avons (1). » Quel besoin de disserter plus longuement sur cette question et de faire d'autres remarques ? Celle-ci termine tout débat de la manière la plus satisfaisante. Qu'est-ce que l'infini ? C'est une idée que nous n'avons pas. Cela suffit. Il est entendu que cette négation de

(1) Condillac, *Traité des systèmes*, seconde partie, art. 5.

l'infini substantiel ne contredit en rien la notion de Dieu. En physique, il s'agit de l'infini *secundum quid*, et non pas de l'infinité simple, *secundum se*, de l'éternelle cause. Mais pourquoi cette cause s'appelle-t-elle infinie ? Précisément parce qu'elle est incompréhensible. L'infini, c'est le nom du mystère ; où la raison s'arrête, elle reconnaît que là commence le domaine de l'infini.

Qu'est-ce que le lieu ? C'est, dit Aristote, la première limite immobile de ce qui environne les corps (1). Albert reproduit cette définition. Mais les objections qu'on fait valoir contre elle ne sont pas d'hier. Bien longtemps avant Locke, on avait remarqué que cette limite immobile se conçoit mal ; que parler d'une limite immobile, c'est, du moins en apparence, nier tout mouvement. Comment, d'ailleurs, expliquer dans quels rapports se trouvent les superficies et leurs limites ? Cela n'est pas facile. Le ciel est dans un lieu, selon Thémiste, en raison de sa superficie concave ; en raison de sa superficie convexe, suivant Gilbert de La Porrée ; en raison de son centre, suivant Averroès ; en raison de ses parties, dira bientôt saint Thomas. En présence de ces difficultés et de bien d'autres, Alexandre d'Aphrodisias et Avicenne ont contesté l'existence objective du lieu. Albert donne à ce sujet les explications les plus étendues. Il recherche d'abord, avec l'attention la plus scrupuleuse, ce que c'est que la notion du lieu de tous les corps et la notion du lieu rempli par un corps déterminé ; ensuite il prouve que le lieu de tous les corps et le lieu d'un corps déterminé sont également immobiles. Pourquoi ? Parce que les corps changent de lieu

(2) *Physique*, liv. IV, ch. IV.

sans être accompagnés dans leurs mouvements par le lieu qu'il occupaient. Cet argument fera fortune ; pendant longtemps on s'y tiendra. Annonçons, toutefois, qu'on verra recommencer les controverses quand le Docteur Subtil, toujours trop subtil, sera venu dire que la notion du lieu n'est pas simple, que le lieu doit être considéré non-seulement comme immobile, mais encore comme incorruptible.

La question du lieu conduit à celle du vide. Il n'y a pas de vide. Aristote l'avait prouvé contre Pythagore et contre Démocrite, et déjà Guillaume d'Auvergne avait amplement développé cette preuve dans l'école de Paris. Albert-le-Grand reproduit à son tour la démonstration du Maître et l'appuie de quelques arguments qu'il tire de son propre fonds. Il n'y a pas de lieu qui ne soit occupé par un corps. Duns-Scot lui-même n'osera pas s'élever contre cet axiôme, et la négation du vide sera, pour tous les scolastiques, un point convenu.

Mais qu'est-ce que le temps ? Ce ne sont pas seulement d'intraitables nominalistes qui ont élevé des doutes sur l'existence objective du temps (1). Saint Augustin avait dit, avant eux, que le temps est, comme mesure du mouvement, une simple idée. En effet, le passé, puisqu'il n'est plus, n'est pas ; l'avenir, puisqu'il sera, n'est pas davantage ; le présent, qui est tout l'acte du temps, est donc nécessairement un pur indivisible. Or un pur indivisible ne peut être ni le temps tout entier, ni quelque partie du temps. Donc, suivant saint Augustin, le lieu propre du temps est l'intelligence humaine, comme le monde est le lieu propre des corps temporaires, c'est-à-dire générables et périssables. Mais cette doctrine

(1) Il faut lire à ce sujet G. Biel, *Collectorium in Sent. Ockami*, lib. II, dist. 2, quæst. 1.

semble avoir été repoussée par Alexandre d'Aphrodisius, Thémiste, Théophraste et Porphyre. Albert la combat avec eux. La mesure du mouvement est, dit-il, hors de l'entendement humain, au sein des choses, de même que le nombre formel, qui nous sert à juger l'étendue, a pour fondement, au sein des choses, les unités substantielles. Ces unités seraient ce qu'elles sont, et tels seraient pareillement les points du temps, quand bien même l'intelligence humaine serait incapable de distinguer la diversité des phénomènes et la succession des moments de la durée. Albert reproduit sous tant de formes la définition d'Aristote, il la commente avec une telle variété de digressions, qu'après avoir lu les dix-sept chapitres dans lesquels il a traité cette question du temps, on se persuade que la matière est épuisée. Ce n'est pas qu'il y ait, dans ces dix-sept chapitres, un grand nombre d'idées nouvelles; presque tout ce qu'Albert dit au sujet du temps se retrouve dans les commentaires arabes. Mais, ce qui lui appartient, c'est l'ordre suivant lequel il a disposé les questions nombreuses auxquelles le physicien se croit tenu de répondre. Il y a dans cette disposition beaucoup d'art et d'habileté. Locke avait assurément le droit de mépriser ce philosophe d'autrefois (1). Nous croyons néanmoins qu'il n'aurait pas lu sans quelque profit le troisième traité de sa *Physique*. La notion du temps sera toujours, comme la notion de l'espace, la matière de graves débats. C'est une des questions que Guillaume d'Ockam a le mieux discutées, une de celles qui convenaient le mieux, il faut le dire, à cet esprit plein de pénétration

(1) *Essai Philos.*, livre II.

et de sagesse. Cependant il n'a pas satisfait Newton, qui n'a pas à son tour satisfait Leibniz, ni Leibniz M. Royer-Collard.

Au-delà du temps, même de l'avis d'Aristote, est l'éternité. Mais il ne paraît pas que le Maître et ses anciens commentateurs, on ne s'en étonne guère, aient distingué l'éternité du temps infini, et c'est une distinction que doit faire tout philosophe chrétien. Saint Augustin a pu, sans offenser aucun dogme, rapporter le temps à l'intelligence ; mais, pour l'éternité, c'est autre chose. L'orthodoxie chrétienne ne saurait s'accommoder d'une opinion problématique sur la réalité extrinsèque de l'éternité. Pour démontrer logiquement la vérité du dogme, Albert commence par critiquer l'assimilation de l'éternité au temps infini. Le temps, même infini, reste divisible, tandis qu'il est propre à l'éternité de ne supporter aucune division, de n'être la mesure que d'elle-même ; on dit donc que l'éternité est l'espace sans intersection, *spatium non intersectum*, la permanence absolue, *mora*, expression empruntée par Albert à Gilbert de La Porrée, ou bien le *nunc stans et non movens* de Boëce. Il est incontestable que, si l'on admet la synonymie de ces termes, « éternel, infini, » on peut dire que, le temps et le mouvement étant infinis, le monde, qui ne saurait être sans le temps et sans le mouvement, et sans lequel le temps et le mouvement ne sauraient être, est, comme le temps, comme le mouvement, infini, c'est-à-dire éternel. Mais, suivant Albert, c'est là confondre qui doit être attentivement distingué. Oui, la pensée peut toujours ajouter une nouvelle quantité de moments à une quantité déjà déterminée, et si l'on reconnaît que cette addition est toujours possible, on a l'idée du temps infini ; mais ce temps infini est, dit

Albert, un pur intelligible, le temps en acte ayant nécessairement commencé et devant nécessairement finir. En outre, le temps infini, ou plutôt indéfini, est précisément le contraire d'un tout déterminé, tandis que rien n'est plus déterminé, plus simple, plus incomplexe, plus positif, que l'éternité *secundum se.* Cette distinction logique est certainement admissible, mais en tant que logique ; elle ne prouve aucunement la réalité du fait externe. Contraint de pousser plus loin, Albert commence à réaliser des abstractions, pour les localiser ensuite dans le vague domaine de ce qui est en soi. Ce qui, dit-il, est en soi est, sous le rapport du genre, le contraire de ce qui est en acte. Ce qui est en soi ne commence pas, ne finit pas ; ce qui est en acte commence et finit. A ce point faisons une courte halte, et, pour qu'on ne se méprenne pas sur la pensée d'Albert, montrons qu'elle n'est pas réaliste à l'excès. Toutes les entités plus ou moins chimériques d'Albert sont, avant l'acte réel, au-delà des choses nées ; pour user de la phraséologie scolastique, elles sont en Dieu, ou sont de Dieu. Duns-Scot ne rejette pas cet ordre d'entités ; il les admet, et même il en augmente le nombre ; mais au-dessous d'elles, il en suppose d'autres encore, qui, produites hors de leur cause divine, ne sont plus de Dieu, sans toutefois être les choses elles-mêmes. Elles sont, comme au dessus des choses, des natures incomplexes ; elles sont des actes entitatifs, comme au-dessous de Dieu. Cette différence brièvement signalée, continuons notre analyse.

L'infinité n'étant pas l'éternité, l'éternité se dira proprement de Dieu seul. L'infinité pourra se dire tout à la fois du monde et de Dieu, mais en divers sens : en parlant de Dieu, ce sera l'infinité positive, catégoréma-

tique ; en parlant du monde, ce sera l'infinité mathématique, conceptuelle. Par cette distinction Albert proteste contre la thèse du monde éternel. Est-ce tout? Non pas ; cette protestation, il faut qu'il la motive encore. Aristote a défini le mouvement dans le troisième livre de sa *Physique* ; dans le cinquième, le sixième, le septième et le huitième, il a complété cette définition par l'examen de toutes les opinions reçues dans les anciennes écoles sur l'origine et les formes du mouvement. Ce qu'Aristote dit en général du premier moteur immobile et de l'active immutabilité de ce moteur pouvant être concilié sans trop de peine avec la créance catholique, Albert croit devoir ici justifier, en les amplifiant, les assertions aristotéliques. Cependant il ne saurait se dissimuler que le Maître regarde le monde comme n'ayant pas commencé, comme ne devant pas finir. Il faut donc qu'il se sépare de lui sur ce point. Mais quels arguments fera-t-il valoir pour justifier cette séparation? Ce n'est pas, qu'on le remarque, au nom de l'autorité, au nom de la foi, qu'il se prononce contre la thèse du monde éternel ; c'est au nom de la philosophie. Au nom de la philosophie, sans hésiter, il expose, il explique suivant quel mode s'est accomplie la génération *ex nihilo,* il raconte comment le moteur éternel a, par un acte de sa volonté, fait le monde dans le temps, et comment, par un nouvel acte de la même volonté, il doit un jour le détruire. Il serait trop long de reproduire cette partie de la glose d'Albert. Qu'il nous suffise de rappeler comment il introduit, discute et prétend résoudre, en parlant de la création, une des plus considérables des questions scolastiques. Là se trouve nettement établie la différence que nous signa-

lions tout à l'heure entre l'un et l'autre réalisme, celui d'Albert et celui de Duns-Scot.

Kant s'exprime en ces termes au sujet de la création : « La création est une unité; il n'y a « pas plusieurs créations successives, mais toutes « les substances sont créées d'un seul coup. La « succession est, à la vérité, dans le monde même, « une condition de la détermination des choses ; mais « elle ne peut être une condition de l'existence du « monde quant à la substance, ni par conséquent une « conséquence de l'action divine. Le temps, avec tou- « tes ses successions, ne fait pas partie des conditions « de la création comme action de Dieu. Dieu ne peut « avoir créé successivement ; la création est donc une « unité... Si nous reconnaissions plusieurs choses « comme créées successivement, nous n'aurions au- « cune raison déterminée pour expliquer les phéno- « mènes (1). » Cette proposition, parfaitement sensée, n'est aujourd'hui contestée ni par les naturalistes ni par les idéologues ; il n'est personne qui ne consente à dire, d'une part, que les phénomènes s'engendrent, au sein de l'univers, en ordre successif, et que, d'autre part, la génération première a donné des substances, des touts composés, déterminés, et non des matières dépourvues de formes ou des formes dépourvues de matière. Mais, nous le savons déjà, loin d'être communément admise au moyen-âge, cette proposition était une simple thèse contre laquelle s'élevaient bien des présomptions. Voici donc ce qu'Albert croit devoir déclarer à ce sujet : « Si je disais que le ciel fut d'a- « bord en puissance dans la matière, et qu'il vint en « suite à l'être comme sortant du sein de cette matière,

(1) *Leçons de Métaph.*, p. 128 de la traduction de M. Tissot.

« ce que disent ceux qui n'admettent pas la création « simultanée de toutes les choses, alors je devrais « dire que le temps fut d'abord la mesure du mouve- « ment qui mut cette matière à produire le ciel, et les « autres choses qui sont distinguées les unes des « autres par quelque forme substantielle. Telle fut « l'opinion d'Anaxagore, d'Empédocle, et après eux « d'Ovide, qui s'exprime ainsi :

Ante mare et terras et quod tegit omnia cœlum,
Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
Quod dixere chaos...

« Et cette opinion fut admise par un grand nombre « de théologiens appartenant à des religions diver- « ses, musulmans, juifs ou chrétiens. Mais, pour ma « part, je ne l'admets pas ; j'aime mieux croire que « toutes les choses ont été créées ensemble, que le « temps est du même âge que le ciel et son mouve- « ment, et que le mouvement du ciel a déterminé le « mouvement de la matière des choses actives ou « passives, qui sont les substances générables et cor- « ruptibles. Beaucoup de péripatéticiens et de théolo- « giens, plus subtils que les autres, confirment cette « opinion (1). » On devine aisément les motifs pour lesquels Albert avait si fort à cœur de désavouer

(1) « Si nos diceremus quod cœlum primum fuit in potentia materiæ, et post exivit in esse per modum generati de ipsa, sicut dicunt illi qui dicunt quod non omnia creata sunt simul, tunc oporteret nos dicere quod tempus primum fuit numerus motus materiæ quo movebatur ad esse cœli et aliorum substantiali forma distinctorum. De qua sententia fuit Anaxagoras et Empedocles, et, post eos, Ovidius, sicut quod dixit quod

Ante mare et terras et quod tegit omnia cœlum,
Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
Quod dixere chaos...

Et in hanc sententiam consenserunt multi theologi diversarum religionum, tam scilicet Saracenorum quam Judæorum quam Christianorum. Sed nos non consentimus in hoc, sed potius quod omnia creata sunt simul, et quod

cette hypothèse d'une ou de plusieurs créations antérieures à la substance aristotélique. La plupart des Pères grecs, plus ou moins engagés dans le parti de Platon, avaient admis la cosmogonie de ce philosophe, son chaos, sa matière première et même son monde archétype. Albert désigne ici, sans les nommer, Origène, saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Naziance et quelques autres théologiens de leur école, c'est-à-dire de l'école académique. Il faut lire les extraits de ces Pères que donne Sixte de Sienne dans sa *Bibliothèque sacrée* (1). Bien que ces chimères profanes eussent été combattues par Acacius, par Diodore de Tarse et par saint Augustin, elles avaient été reproduites dès l'ouverture de nos écoles, et l'une d'elles, celle du monde primordial des intelligibles, soumise, en 1215, au concile de Latran, avait été condamnée par un arrêt solennel. Mais il est si facile de croire, en théologie, qu'on change les choses quand on change les mots ! Albert entendait donc reproduire, sous des termes nouveaux, les propositions condamnées ; on dissertait à ses oreilles sur la matière informe, sur l'être en soi des essences antérieures à la substance ; on disait que le ciel, avant d'être ce ciel, avait été le ciel en puissance de devenir, et que le temps, mesure du mouvement de la matière, en avait dégagé successivement toutes les substances informées. Telles étaient les fictions de quelques réalistes. Albert rejette ces fictions, pour dire que la

tempus coæquævum sit cœlo et motui ejus, et a motu cœli creatus sit motus materiæ activorum et passivorum, quæ sunt generabilia et corruptibilia : quam sententiam confirmant multi peripatetici et multi theologi aliis subtiliores. » Albertus, *Physic.* lib. VIII, cap. vi.

(1) Libr. V, annot. 3-8.

création de la substance, individuellement déterminée, de notre ciel, de notre terre, est le premier acte de la volonté divine. Qu'on n'oublie pas cette déclaration.

Nous croyons avoir tiré des gloses d'Albert sur la *Physique* l'exposition complète de sa thèse sur l'universel *in re*. Nous pouvons donc négliger de faire la même enquête dans ses commentaires sur les traités *Du ciel et du monde, De la génération et de la corruption*, *Des météores, Des minéraux,* etc., etc. Notre docteur, bien nommé le Docteur Universel, ne trouve pas moins à dire sur les détails que sur les données générales de la science physique ; mais nous recommandons à d'autres une lecture plus scrupuleuse de ces volumineux écrits. Pour notre part, tout ce qu'il nous importait de connaitre nous est maintenant connu. Quelle est, en résumé, l'opinion d'Albert sur la nature des choses ? Cette opinion, qui ne se dément jamais, est que toute chose est un phénomène, que tout phénomène est un numériquement, que les substances dites universelles, loin d'exister dans la nature présente, n'ont pas même possédé l'être avant le temps, mais que, néanmoins, suivant certaines lois générales ou spéciales, il y a des rapports universels, généraux ou spéciaux entre toutes les substances individuellement, numériquement déterminées. Sur quelque problème que l'on interroge Albert, il a toujours cette réponse prête. Saint Thomas aura le mérite et la gloire de la faire en des termes plus précis ; mais ces termes seront conformes, pour le sens, à ceux d'Albert. Ce que saint Thomas doit apporter à l'école, ce n'est pas une doctrine nouvelle, c'est une langue mieux faite. D'où vient, d'ail-

leurs, cette thèse de l'universel *in multis*, successivement proposée par Albert et par saint Thomas? Elle vient d'Aristote. Quand il ne s'agit pas des universaux *ante rem* ou *post multa*, Aristote, Albert-le-Grand, saint Thomas sont toujours d'accord. Il est vrai que cette thèse de l'universel *in multis* n'a pas obtenu le suffrage de Platon. Albert le sait; mais, très prompt à se déclarer contre toutes les écoles anciennes ou modernes où l'on a disserté sur le monde comme sur un tout substantiel, il attaque successivement, et avec une grande vigueur, Pythagore, Xénophane, Parménide, Mélissus, Zénon (1) et Platon. Quant aux platoniciens nouveaux, ses contemporains, ses compagnons, *socii*, il ne les nomme pas, mais il les désigne par des traits auxquels il est facile de les reconnaître ; ce sont quelques disciples survivant à des maîtres respectés, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne, Robert de Lincoln, et malheureusement infatués de leurs chimères. Albert les combat, mais sans aigreur. Ils ont paru nier la liberté des créatures et, qui plus est, mettre en doute celle de Dieu. C'est là néanmoins ce dont ils se défendent. Si leur système est condamnable, leur conscience ne l'est pas. Mais tout autre est le langage d'Albert lorsqu'il

(1) C'est d'Aristote qu'Albert tient tout ce qu'il sait de la doctrine des Eléates, et Aristote n'a pu lui faire connaître que Zénon d'Elée. Mais comme d'autre part, Cicéron et Sénèque lui ont souvent désigné, sous ce nom, l'illustre chef de l'école stoïcienne, il n'a pas su distinguer l'un et l'autre Zénon, et, confondant toutes les dates, toutes les sectes, il a imaginé que les stoïciens avaient été les fondateurs de la philosophie grecque et que Platon avait été leur disciple. On lit cent fois dans les œuvres d'Albert ces mots étranges : *Plato princeps stoïcorum, Plato primus inter stoïcos, stoïcus Plato*. S'il n'avait pas eu Sénèque entre les mains, cette erreur historique eût été sans importance. Mais, possédant les thèses fondamentales de la doctrine des Eléates et de celle des stoïciens, il fut bien empêché de les réduire à l'unité.

s'adresse aux sectateurs réprouvés du « philosophe « Alexandre » qui ont osé dire après lui que Dieu, comme cause et comme être, est tout. Ceux-là se sont rendus coupables d'un monstrueux blasphème, contre lequel se soulèvent et la science et la foi. Personne n'est à leur égard moins indulgent qu'Albert.

Avons-nous achevé l'analyse de sa physique? Non sans doute, puisque, selon sa méthode, la psychologie est du domaine de la philosophie naturelle. Voyons donc ce qu'il nous enseigne, dans son commentaire sur le *Traité de l'âme*, touchant la substance même de l'âme, ses énergies, et spécialement cet universel *post rem* dont il a déjà dit que l'âme est le siège. Albert commente d'abord les prolégomènes d'Aristote ; mais comme il y a, dans ces prolégomènes, de grandes hardiesses, il consulte souvent Avicenne, Averroès, pour apprendre d'eux comment il faut interpréter certaines propositions trop mal sonnantes aux oreilles d'un catholique. Dès l'abord se présente cette question : Parmi les affections de l'âme, toutes sont-elles communes à l'âme et au corps ? N'en peut-on pas désigner qui soient propres à l'âme, à l'exclusion du corps ? Aristote a bien l'air d'affirmer que, dans aucune de ses opérations, l'âme n'agit seule, et qu'un mouvement du corps accompagne toujours un mouvement de l'âme. Cependant Albert n'ose pas mettre cette doctrine au compte d'Aristote ; il préfère l'imputer à l'un des anciens interprètes, qu'il est, dit-il, obligé de contredire quelquefois, Alexandre d'Aphrodisias ; il déclare ensuite qu'il ne l'accepte pas, et qu'il se propose de la réfuter à loisir dans un chapitre qui suivra : *Et nos quidem in sequentibus ostendemus quod anima humana multas*

habet operationes separatas (1). On apprécie l'importance de cette déclaration. Viennent ensuite les additions d'Albert aux derniers chapitres du premier livre. Il s'agit ici de quelques opinions professées dans les écoles de la Grèce, avant Aristote et de son temps. Sur l'histoire de ces écoles Albert, comme on le soupçonne, n'a rien à dire de nouveau ; mais il développe avec une rare sagacité le texte du Maître, et motive ses jugements dans quelques digressions d'une juste étendue, qu'on ne lit pas, aujourd'hui même, sans intérêt.

Au début du deuxième livre, il s'agit d'établir ce que c'est que l'âme. Croyant exprimer fidèlement l'opinion d'Aristote, Albert dit que l'âme est une substance, et que cette substance est la forme actuelle du corps, non pas d'un corps quelconque, mais de tel corps déterminé, c'est à dire doué des organes qui le rendent capable d'exercer les fonctions de la vie. Albert explique ces termes avec sa précision habituelle. Puis revient cette grave question : L'âme est-elle séparable du corps ? Dans ses excellentes notes sur le *Traité de l'âme,* M. Barthélemy Saint-Hilaire a déjà fait cette remarque : « Albert-le-Grand et saint Thomas « s'efforcent de démontrer que, suivant Aristote, « l'âme intelligente est séparable du corps, tandis « que l'âme nutritive, l'âme sensible en est inséparable et meurt avec lui. » En effet, rien de plus net que la nouvelle déclaration d'Albert sur cette question si longtemps controversée. Toute forme qui n'est jamais active sans le corps, n'en peut être séparée. Et qu'est-ce qu'une forme de cette espèce ?

(1) *De Anima,* I, VI.

C'est, par exemple, l'âme végétative dans les plantes, l'âme sensible dans les brutes. On ne peut comprendre la nutrition, la génération, hors des corps ; de même on ne peut comprendre une sensation qui s'accomplisse sans les organes du corps : *Propter quod nihil istorum separatur, neque ipsa anima* (1) *separari potest, quæ sic est in toto corpore sicut istæ potestates sunt in partibus corporis* (2). Mais pour ce qui est de l'âme intellectuelle, il faut la définir autrement. Alors même qu'elle agit sur le corps, elle demeure essentiellement séparée du corps ; ce qui fait qu'elle n'est en rien compromise par les altérations que le corps peut et doit subir. Donc il y a dans chacun plusieurs âmes de nature diverse. Albert rejette cette conclusion. A bien parler, dit-il, il n'y a qu'une âme pour chacun ; mais cette âme, séparée du corps quant à son essence, possède des facultés, des énergies diverses, et comme elle ne saurait exercer plusieurs de ces facultés sans l'instrument du corps, on dit à bon droit qu'elle les perd quand le corps disparaît. Ce n'est là qu'un préambule. Albert commence par déclarer ce qu'il se propose de démontrer ensuite. Il faut attendre la démonstration du système pour l'approuver ou le condamner.

Nous négligeons les considérations physiologiques qu'Albert reproduit, d'après le texte d'Aristote, sur la nature de la faculté nutritive. Ce qui vient après, c'est-à-dire ce qui concerne la faculté sensible, nous intéresse bien davantage. La sensation est-elle active? On

(1) Il est entendu qu'Albert emploie ici ce terme *anima* dans le sens aristotélique : *anima*, le sujet commun de toutes les énergies d'une substance déterminée, l'entéléchie du corps.

(2) *De anima*, II, IV.

le prétend ; mais Albert n'est pas de cet avis. Si pourtant on lui fait remarquer qu'une perception est une sorte de jugement, et que juger est un acte, il répond qu'en effet aucune faculté n'est tellement passive qu'elle ne puisse agir par la forme de son actif, qu'elle possède en elle-même : *Quod nulla virtus est adeo passiva, quin per formam sui activi existentem in ipsa possit agere* (1). Cette réponse est loin d'être suffisamment claire. Mais les explications viendront plus tard. En les attendant, notons que toute sensation est, suivant Albert, une abstraction, et que les degrés de la connaissance correspondent à des abstractions successives, *gradus abstractionis*. Or, il nous importe de savoir quels sont ces degrés. Au premier degré, *primus et infimus*, est la faculté appréhensive des sens, qui sépare la forme de la matière, sans toutefois dégager cette forme de ce qui appartient à la matière, comme puissance ou comme accident. Au second degré, l'imagination reçoit la forme transmise par les sens. La matière n'est plus présente, et cependant la forme conserve encore, en image, tous les accidents, tous les appendices qui l'individualisaient au sein de la matière (2). Au troisième degré, plus d'images, plus d'objets sensibles représentés, mais certaines notions, *intentiones*, que les sens ne perçoivent pas, et qui toutefois résultent des perceptions des sens ; *Quæ non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibus nun-*

(1) Lib. II, tract. III, c. I.

(2) « Dico appendicitias materiæ conditiones et proprietates quas habet subjectum formæ quod est in tali vel tali materia. Verbi gratia, talis membrorum situs, vel talis color faciei, vel talis ætas, vel talis figura capitis, vel talis locus generationis. Hæc enim sunt individuantia formam quæ sic sunt in uno individuo unius speciei quod non sunt in alio. » *De anima*, libr. II, tr. III, c. IV.

quam nobis innotescunt. Telles sont les notions d'homme aimable, sociable, affable, et les notions contraires; en général, toutes les idées qui proviennent d'un jugement et d'une comparaison, *æstimatione et collatione*. Enfin, au quatrième et suprême degré, sont les idées simples, celles qui donnent les quiddités des choses, *quidditates rerum*, dépouillées de tous les appendices matériels, *denudatas ab omnibus appendiciis materiæ*, c'est-à-dire les purs universaux, *communia universalia*. Telle est, suivant Albert, l'échelle de l'abstraction. La doctrine d'Albert peut donc sembler, dès l'abord, être très-résolûment sensualiste. Cependant, il ne faut encore rien préjuger. Le glossateur ne s'occupe ici d'une manière spéciale que de la sensation première et de la sensation transformée ; il se réserve d'analyser plus tard les opérations propres de l'intellect. Or n'a-t-il pas pris l'engagement de prouver que, dans un grand nombre de ses opérations, l'âme agit sans le corps ?

Mais avant d'aller vers d'autres questions, nous devons nous arrêter à une digression, dans laquelle Albert va, dit-il, s'expliquer catégoriquement sur la nature active ou passive des sens. On se demande si toutes les sensations ont un seul principe, un seul moteur, et si cet unique moteur se trouve dans l'objet senti ou dans le sujet sentant. Quelques modernes de grand poids, *quidam modernorum magnæ auctoritatis*, ont soutenu, d'une part, que la cause de toute sensation étant non le sujet, mais l'objet, et, d'autre part, que telle ou telle forme inhérente à telle ou à telle matière différant en nature de la forme immatérielle abstraite par les sens, il faut nécessairement admettre la supposition d'un agent intermédiaire qui transporte aux sens la

représentation du concret, et ils ont appelé cet agent la lumière. D'autres philosophes plus anciens, *antiquiores*, c'est-à-dire Platon et saint Augustin (Albert les nomme) ont prétendu que l'agent commun de toutes les sensations est une faculté du sujet, et qu'aucune notion ne peut être recueillie par l'organe sensible sans l'intervention de ce principe actif. Albert rejette d'abord la première opinion. Comme rien ne semble lui répugner autant que de multiplier les êtres sans nécessité, il se prononce très-énergiquement contre cette entité fictive, imaginaire, qui, spiritualisant toutes les formes, leur attribuerait à toutes l'être intentionnel. La seconde opinion lui paraît plus probable, bien qu'elle ne soit pas approuvée par le plus grand nombre des modernes, *licet modernorum pauci teneant eam*. Cependant, après l'avoir examinée, Albert la condamne aussi. Il ne peut admettre, dit-il, que jamais les sens se portent d'eux-mêmes vers les phénomènes, puisque l'âme sensible n'est pas active : *Animam sensibilem esse activam ostendimus esse falsum*. Quel est donc son avis sur ce problème ? Le voici : la cause de toute sensation est l'objet, l'objet lui-même, et l'on suppose à tort un agent, un moteur extrinsèque, qui le dirige vers le sens ; son moteur à l'être intentionnel c'est-à-dire à cette sorte d'être que possède l'objet dans l'entendement qui l'a recueilli, *esse illud quod res habet in intellectu cognoscente* (1), est sa propre forme, sa forme déterminée : *Omnis forma in propria et essentiali ratione sibi sufficit* (2). C'est ainsi qu'Albert se prononce contre les intermédiaires de la sensation. Nous supprimons les développements de cette critique ; il nous suffit d'en

(1) Chauvin, *Lexicon philosoph.*, au mot *Intentionale esse*.
(2) *De anima*, lib. II, tract. III, c. VI.

connaître les décisions. Elles ne sont pas toutes résumées, qu'on y prenne garde, dans la dernière. La dernière semble dire que, dans toute sensation, le sujet n'est qu'un récipient ; mais on a vu précédemment Albert placer au premier degré de l'abstraction l'énergie appréhensive des sens. Or, conçoit-on un récipient abstracteur de formes ? Évidemment, ou cela est contradictoire, ou nous n'avons pas encore le dernier mot d'Albert sur les opérations de l'âme sensible. Ce dernier mot, nous allons enfin le connaître. Quand Albert aura successivement analysé les manières d'être des cinq sens, quand il aura reproduit, sur les qualités des objets sensibles, les distinctions d'Aristote, d'Averroès et d'Avicenne, il ajoutera : Puisque le propre de chacun des sens est de sentir, ils ont une source, *fons*, commune, et ils ont pareillement une fin commune, puisque toutes les impressions de l'objet sensible produisent une perception ; d'où il suit que les sens sont les organes extérieurs d'un sens interne qui, d'une part, leur communique la sensibilité, et qui, d'autre part, recueille les impressions qui leur viennent des objets sensibles. On l'appelle sens interne en raison de son siège, mais on l'appelle sens commun en raison de son office. Dès que le sens commun a senti lui-même la sensation reçue par les organes, une notion est acquise, la sensation est complète ; mais auparavant elle ne l'était pas. Or, quelle est la nature de ce sens interne et commun ? Il est aussi nécessairement un et actif que les sens externes sont passifs et divers : *Cum autem in nobis experiamur esse cognitionem intentionum elicitarum ex sensibilibus formis, oportet esse aliquid quod eliciat et agat illas intentiones, et illius erit quasi potentia activa, agens inten-*

tiones illas ex sensibus (1). Nous possédons maintenant toute la doctrine d'Albert-le-Grand sur la sensibilité. Comme cette doctrine est purement péripatéticienne, elle est bien connue, et nous n'avons besoin ni de la développer davantage ni de l'apprécier. Elle peut se résumer en deux mots : toute sensation se compose de deux actes, l'acte de l'objet sur les sens et l'acte du sujet sentant qu'il a senti. Si donc il est faux, comme Albert l'a déclaré, que l'âme sensible soit active, c'est que les facultés sensibles de l'âme doivent être distinguées du sens commun. Mais pourquoi cette distinction ? Parce qu'elle se fonde sur ce principe : Dans toute sensation le premier acte, l'acte antérieur, est celui que l'objectif exerce sur le subjectif.

Après la sensation vient l'imagination, faculté intermédiaire entre la région sensible et la région intellectuelle de l'âme humaine, dont l'office principal est de conserver les jugements formés, les notions recueillies. Comme Avicenne et Algazel l'ont scrupuleusement fait observer, l'imagination se distingue du sens commun en ce qu'elle reçoit les formes en l'absence de l'objet, tandis que les opérations du sens commun sont toutes déterminées par l'objet présent. Enfin, après la faculté imaginative, et comme dans sa dépendance, est la faculté estimative, *æstimatio, virtus non penitus apprehensiva, sed et motiva,* qui juge les qualités diverses des objets et conseille de les rechercher ou de les fuir. En résumé, le sens commun, l'imagination et l'estimation, que nous pouvons appeler le jugement, sont trois facultés dont la sensation est l'origine. Mais toute l'âme n'est pas ce qui sent, ce qui recueille les

(1) *De anima*, lib. II, tract. IV, c. II.

sensations et ce qui les juge ; l'âme est encore la pensée qui conçoit les intelligibles, et s'élève, bien au-dessus des choses et de leurs images, jusque vers les régions mystérieuses de la vérité pure. Ayant parlé des facultés sensibles de l'âme, Albert va maintenant s'occuper de l'intelligence.

M. Barthélemy-Saint-Hilaire nous fait remarquer que le style d'Aristote, toujours si calme, si grave, si mesuré, devient encore plus austère lorsque ce philosophe aborde les problèmes de l'entendement, problèmes si redoutables pour notre raison trop peu clairvoyante (1). Il n'y a pas assurément moins de solennité dans les premiers mots du commentateur. Nous allons reproduire cet exorde, qui contient, d'ailleurs, les renseignements les plus dignes d'intérêt. Le voici : « Comme les questions qui feront la matière de ce traité « sont très-obscures et très-dignes d'être approfon- « dies, je me propose d'abord d'exposer, dans la me- « sure de mes forces, toute la doctrine d'Aristote, de « reproduire ensuite les opinions des autres péripaté- « ticiens, puis d'interroger Platon, et de déclarer en- « fin mon propre sentiment, car je proteste énergi- « quement contre ce que les docteurs latins ont avan- « cé pour résoudre ces questions : *In istarum quæs- « tionum determinatione omnino abhorremus docto- « rum tatinorum verba*... Et maintenant je prie, je « supplie mes confrères de vouloir bien soumettre à « l'examen le plus attentif les problèmes qui sont ici « proposés. S'ils en trouvent la vraie solution, ils « adresseront au Dieu immortel d'immortelles actions « de grâces ; s'ils ne la trouvent pas, au moins auront-

(1) M. Barthél. Saint-Hilaire, préface de la traduction du *Traité de l'âme*, p. 25.

« ils acquis la conscience de leurs propres incertitudes « sur ces objets merveilleux, sublimes, dont l'étude si « digne d'intérêt doit servir d'introduction à la science » divine (1). » Ce préambule semble annoncer une théorie nouvelle; mais peut-être Albert nous promet-il plus qu'il ne doit tenir. Hâtons-nous de le vérifier.

Dans les chapitres du *Traité de l'âme* où il s'agit de l'intelligence, la première, la plus grave des questions qu'Albert rencontre est ainsi posée par Aristote ; « Ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme, je veux dire « ce par quoi l'âme raisonne et conçoit, n'est en acte « aucune des choses du dehors avant de penser. Voilà « pourquoi il est rationnel de croire que l'intelligence « ne se mêle pas au corps, car elle prendrait alors une « certaine qualité ; elle deviendrait froide ou chaude, « ou bien elle aurait quelque organe, comme en a la « sensibilité. Mais maintenant elle n'a rien de pareil, « et l'on a bien raison de prétendre que l'âme n'est que « le lieu des formes... » Quand nous lisons aujourd'hui ce passage dans la traduction de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, il nous semble d'une clarté parfaite, et il ne s'élève dans notre esprit aucun doute sur le sens qu'il faut attribuer aux différents termes dont Aristote a fait emploi. L'intelligence n'est, en acte, avant de penser, aucune des choses du dehors ; cela veut dire que l'intelligence naît avec sa propre pensée, et qu'on l'a mal définie, suivant Aristote, certain principe externe qui, déjà subsistant par lui-même, vient à la rencontre de l'âme, et la rend, après l'avoir rencontrée, propre aux opérations intellectuelles. Elle ne se mêle pas au corps ; elle est un acte, mais non pas à la manière du

(1) *De anima*, III, tract. II, c. I.

corps qui reçoit les qualités sensibles ; l'intelligence ne contracte, en aucun état, quelque chose de corporel. Elle est le lieu des formes, elle n'est pas une forme ; elle est ce qui produit, ce qui retient, ce qui possède les formes, les idées. Voilà ce que le Maître déclare en des termes dégagés de toute ambiguité. Mais Albert lisait ces termes diversement commentés par les interprètes grecs, arabes, et, comme il s'agissait pour lui de faire un choix entre ces commentaires, il éprouvait de grands embarras. Les Arabes avaient, en outre, allant au-delà d'Aristote, introduit ces questions : L'essence de ce qui ne se mêle pas au corps est-elle universelle ou individuelle ? et dès que cela s'est produit en acte, cela doit-il finir avec le corps ou lui survivre ? Questions graves, surtout pour un théologien rationaliste ! Albert va s'écarter un instant du texte, afin d'examiner les gloses.

Il résulte des explications données par Alexandre d'Aphrodisias que, suivant le plus grand nombre des péripatéticiens, l'intelligence humaine périt avec ce corps qui lui servait d'instrument pour recevoir les rayons de l'intelligence divine. Albert combat cette thèse qui révolte sa croyance. Parmi les Grecs, Théophraste et Thémiste lui semblent s'être plus rapprochés de la vérité ; mais il les trouve trop loin d'Aristote pour vouloir les suivre. Parmi les Arabes, Avempace et Abubaker (Aboubekr) ont défini l'intelligence une substance universelle, commune, qui, toute dans tous, ne s'individualise dans aucun ; mais, quand il leur a fallu rendre compte des aptitudes si diverses, si singulièrement inégales, qui se rencontrent entre les hommes éclairés par ce même flambeau, ils n'ont su que proposer, d'un ton modeste, quelques distinctions nouvelles entre l'intellect en ac-

tion, ou agent, et l'intellect en puissance, ou possible, distinctions purement idéologiques qui n'ont pas solidement étayé leur thèse principale. Pour voir d'un seul regard toute l'économie d'un système ou le concevoir dès l'abord tout entier sous la forme d'une seule idée, il faut une vigueur de génie qu'ils n'avaient pas et qu'eut Averroès. C'est pourquoi l'on nommera toujours Averroès quand on croira devoir glorifier ou maudire l'inventeur de l'âme impersonnelle. Quoi qu'il en soit, Albert n'a pas de peine à prouver que cette âme impersonnelle n'a rien de commun avec celle dont traite Aristote. Enfin, après l'auteur du *Livre des causes*, Avicembron a défini l'intelligence la première des formes que reçoit la matière, et s'est ensuite efforcé d'expliquer la singularité des âmes, en disant que, la matière prenant la forme de la corporéité, puis celle de l'individualité, l'intelligence passe avec elle par ces transformations successives. Ayant aussi rejeté cette doctrine, Albert expose avec plus de détails et combat avec plus de chaleur, parce qu'il la comprend mieux, la théorie platonicienne de la réminiscence. En somme, Albert n'a trouvé dans les gloses rien de satisfaisant.

Soit! Mais quel est son avis sur les graves questions posées dans ces gloses? Il va le déclarer en ces termes : « Il faut dire, comme il me semble, avec les péri-
« patéticiens, que l'intellect possible (*qui potest omnia*
« *fieri,* l'entendement humain, le lieu des idées humai-
« nes) ne se mêle pas au corps, qu'il en est séparé,
« qu'il est impassible et n'est pas quelque substance :
« *Videtur esse dicendum, cum peripateticis, quod in-*
« *tellectus possibilis est immixtus et separatus et im-*
« *passibilis et non hoc aliquid.* » Cette définition est

assurément d'une étrange obscurité. Mais si les définitions d'Albert ne sont pas généralement claires, cela ne veut pas dire qu'il manque de franchise, car son habitude est de les expliquer. Ses explications peuvent, dans le cas présent, être ainsi résumées.

L'intellect en puissance n'est pas quelque substance, car le propre de toute substance, au moins de toute substance première, est, comme le dit Aristote, de subsister par elle-même, de n'être pas dans une autre. Or l'intellect en acte est lui-même dans un sujet, puisque c'est la forme et la vertu principale d'une substance vraiment réelle, *verissime existentis*, c'est-à-dire de l'âme raisonnable (1). Remarquons cette définition et ne l'oublions pas. Quand on dit que l'âme est la forme du composé, dont le corps est la matière, on entend que cette union de l'âme au corps n'altère pas la nature propre de l'âme, qui demeure une substance séparable. Mais quand on dit que l'intellect est la forme de l'âme raisonnable, ce mot forme ne désigne plus un conjoint substantiel ; l'intellect est à l'égard de l'âme raisonnable une forme qui n'en peut être jamais séparée. Il est sans doute séparé de quelque chose, puisque ce qualificatif *separatus* indique un des attributs de l'intellect ; mais cela signifie qu'il est séparé du corps et n'a conséquemment rien de corporel (2). Voici, d'ailleurs, un privilège particulier qui le distingue complètement de toutes les formes adhérentes aux choses. Avant d'être actualisées, ces formes étaient en puissance au sein de la matière. Or telles

(1) C'est ce qu'Albert répète dans sa *Métaphysique* : Intellectus agens est pars animæ, et forma animæ humanæ. *Metaphys.*, libr. XI, tractatus 1, cap. IX.

(2) Intellectus nec virtus est corporea, nec virtus in corpore, sed separata. Alb. Magn., *De anima*, I, tr. II, c. VIII.

ne sont pas les conditions natives de l'intellect; nulle part il n'était en puissance avant d'être en acte. Ayant fait l'âme raisonnable à l'image de sa propre intelligence, Dieu l'a pourvue directement, sans intermédiaire, de toutes ses facultés. Enfin l'intellect ne se mêle pas au corps, car si, parmi les facultés de l'âme, il y en a qui se servent du corps comme d'un instrument d'optique, ces facultés sont nommées la sensation, l'imagination; quant à l'intellect, il est simplement en commerce avec ces facultés, et ce qu'il sait des opérations auxquelles le corps participe lui est transmis par elles (1). Enfin, il est impassible, parce qu'il est en lui-même l'intellectualité vague, indéterminée, c'est-à-dire la puissance d'intellectualiser, et qu'il faut un changement d'état, c'est-à-dire un passage de la puissance à l'acte, pour le déterminer et le constituer en sa perfection. Voilà ce qu'Albert croit d'abord devoir dire au sujet de l'intellect possible, sinon pour expliquer le texte d'Aristote, du moins pour dégager l'opinion de ce philosophe, qui, dit-il, est la sienne, de toutes les contradictions, de toutes les équivoques imaginées par ses interprètes.

Ceux qui s'en sont ici le plus écartés, c'est Avempace, c'est Aboubekr, c'est particulièrement Averroès, dont le système aboutit à nier ce que l'homme a de plus noble, et, à bon droit, de plus précieux, sa personne morale. C'est une négation de grave conséquence; Albert le comprend. Il faut donc restituer à l'hom-

(1) C'est ce qu'il déclare encore dans son traité spécial contre Averroès : « Intellectus possibilis designans substantiam animæ in seipsa est in duplici potentia; quarum una est ad intellectum agentem... Et quamvis numeretur intellectus possibilis sic acceptus, tamen est separatus, et materiæ non mixtus, et nulli nihil habet commune... » *Contra Averrh. de unitat. intell.*, c. VII.

me responsable cette personnalité qu'on prétend lui ravir. Oui, dit Albert, l'intelligence est, quant à sa nature, vraiment universelle. Mais cette intelligence absolument considérée n'est pas l'intelligence actuelle, réelle. L'intelligence actuelle s'individualise, comme s'individualise l'âme elle-même dont elle fait partie, quand cette âme devient l'entéléchie d'un corps déterminé. Ainsi l'on dit bien que mon intelligence n'est pas la tienne, de même que la tienne n'est pas la mienne. La mienne est en commerce avec les organes de mon corps, la tienne avec les organes du tien. Nous sommes deux personnes moralement distinctes, comme nous le sommes physiquement. Cela ne saurait être contesté. Cependant, on l'a dit, l'intelligence individualisée n'est pas, quant à sa nature, individuelle ; et la preuve, c'est qu'elle conçoit les intelligibles. Tout intelligible est et demeure universel, même lorsqu'il est conçu. Est-ce que j'individualise l'intelligible lorsque j'en abstrais la notion idéale ? Cette notion, que j'appelle improprement mienne ou tienne, nous est, en fait, commune ; elle est pour toutes les intelligences la même vérité. Si donc tout intelligible est invariablement universel, il faut que l'intelligence à chacun départie conserve néanmoins l'universalité de sa nature, car l'universel est seul capable de recevoir l'universel : *Licet enim intellectus meus sit individuus et separatus ab intellectu tuo, tamen secundum quod est individuus non habet universale in ipso, et ideo non individuatur id quod est in intellectu... Sic igitur universale ut universale est ubique et semper idem omnino et idem in animabus omnium, non recipiens individuationem ab anima...* C'est la thèse de la raison impersonnelle, prudemment conciliée avec la thèse

différente, mais, dit-on encore, nullement contraire, de l'âme individuelle. Albert veut nous la faire accepter comme péripatéticienne. Simplicius, Averroès, Algazel, Alexandre Achillini, l'attribuent plus justement, comme il semble, à Platon. Dans son enthousiasme pour le génie d'Aristote, Albert ne peut admettre que ce philosophe ait laissé de côté telles ou telles questions, à cause de l'embarras qu'il éprouvait à les résoudre. Si pourtant elles n'étaient pas susceptibles d'une solution apodictique ! Si l'esprit humain était condamné à les agiter sans cesse, sans pouvoir jamais parvenir à quelque certitude ! Et si, par exemple, le sage et prudent Aristote s'était abstenu d'énoncer une opinion sur ce problème qu'il connaissait bien (1), afin de n'être pas tenu d'expliquer ce qui ne peut l'être clairement, c'est-à-dire la nature universelle ou individuelle d'une substance séparée de la substance indubitablement réelle !

Mais arrêtons-nous, et n'allons pas faire subir un autre examen de conscience à cet illustre maître ; cela nous entraînerait trop loin. Quelle que soit d'ailleurs la doctrine d'Aristote sur la manière d'être du principe intellectuel, la doctrine d'Albert est que ce principe est non-seulement séparable, mais encore séparé de la matière, de la forme individuelles, et demeure en soi l'intellect universel, alors même que, par son commerce avec les facultés sensibles de l'âme, il procure la notion des intelligibles à la raison de celui-ci, de celui-là. Comprend-on ces termes ? Pour notre part, nous les reproduisons et nous reconnaissons qu'ils diffèrent de ceux dont Abélard, Jean de La Rochelle et d'autres

(1) Aristote, *Traité de l'âme*, livr. III, ch. IV.

latins ont précédemment fait usage ; mais, à vrai dire, nous ne saurions nous les expliquer d'une manière satisfaisante. Ce que, toutefois, nous croyons bien apprécier, ce sont les motifs qui ont conduit Albert à donner cette définition nouvelle de l'intelligence. Aristote a dit, en effet, que le semblable est seul apte à recevoir son semblable. Or, tout intelligible étant, de sa nature, universel, et le propre de l'intelligence étant de percevoir les intelligibles, Albert a pu croire qu'il devait, en fidèle disciple d'Aristote, attribuer à l'intelligence une essence universelle. Mais alors se présentait l'hypothèse d'Averroès, avec sa conséquence la plus prochaine, l'anéantissement de toute personnalité : redoutable écueil qu'il importait d'éviter. C'est pour cela qu'Albert, prenant un parti moyen, suppose l'intelligence à la fois universelle et individuelle : essentiellement universelle, formellement individuelle, mais individualisée par la substance dont elle devient la forme, sans perdre cette nature universelle par la vertu de laquelle, suivant le principe *simile simili cognoscitur*, elle forme les concepts universels. Or, est-il bien vrai qu'Albert échappe à l'abîme en prenant ce parti ? Dans ce système, quand le corps disparaît, quand la mort vient interrompre les rapports que l'universel entretient, dit-on, avec l'individuel, par l'intermédiaire de certaines facultés qui s'exercent elles-mêmes au moyen de certains organes, rien d'individuel, rien de personnel ne persiste, ne survit au corps. Ce n'est pas là, sans doute, ce qu'Albert doit déclarer ; on le voit donc, pour fuir cette conséquence, imaginer d'autres fictions, d'autres chimères, qu'il transporte ensuite de l'ordre logique dans l'ordre surnaturel (1).

(1) Dans les chapitres d'Albert que nous venons d'analyser, nous avons

Mais c'en est assez à ce sujet; saint Thomas nous apprendra quelle fut sur cette grave question le dernier mot de l'école dominicaine.

Achevons d'exposer ce que professe le commentateur d'Aristote sur les autres questions résolues dans les derniers chapitres du *Traité de l'âme*. L'intelligence, nous l'avons dit, ne perçoit, ne connaît que le confus, l'indéterminé, l'universel; la perception des choses déterminées, particulières, appartient proprement à la sensibilité. Mais il y a d'autres explications à donner sur l'intelligence. Ainsi, de même que la sensibilité, l'intelligence passe de la puissance à l'acte, et si, quand elle est en puissance, on a le droit de la comparer à une table rase, polie, sur laquelle aucune image n'est encore représentée, il faut, toutefois, faire remarquer qu'une table rase reçoit les images suivant le mode de la pure passivité, tandis que l'intelligence en puissance est, à l'égard des intelligibles qu'elle ne possède pas encore, une énergie formelle douée de la faculté de coopérer elle-même à la formation des universaux intellectuels. Voilà ce

lu ce que n'y a pas rencontré M. Rousselot. Suivant M. Rousselot (t. II. p. 210), Albert-le-Grand s'éloigne tellement d'Averroès, qu'il semble admettre autant d'entendements substantiels et différents qu'il y a d'êtres intelligents. Ce que nous pouvons accorder à M. Rousselot, c'est qu'au chapitre VII, traité II, livre III, de son commentaire sur le *Traité de l'âme*, et dans le traité spécial qu'il a composé sur l'opinion d'Averroès, Albert déclare qu'il n'approuve pas les dires de ce philosophe et les combat: mais il ne combat pas avec moins d'énergie (livre III. tr. II, ch. II) ces philosophes latins auxquels il attribue précisément l'hypothèse que M. Rousselot porte à son propre compte. Toute cette controverse est fort obscure; il est évident qu'Albert est très inquiet, comme il l'a déclaré dès le début, sur le parti qu'il doit prendre; mais qu'on veuille bien relire le traité II du livre III du commentaire sur le *Traité de l'âme*, on se persuadera que, suivant la dialectique d'Albert dans tous ses détours, nous avons atteint sa véritable doctrine.

qu'Aristote semble dire, et ce que repète Albert (1). Arrivant ensuite à la définition de l'intelligence en acte, Albert se rappelle qu'il a promis de faire connaître toutes les opérations de l'âme séparée, c'est-à-dire de tous les actes qu'elle accomplit sans la coopération du corps. Nous savons déjà qu'au jugement d'Albert l'âme raisonnable est douée de facultés actives, distinctes de ses instruments passifs. Nous avons, en outre, retenu ce principe, que l'intelligence est une substance séparée du corps. Il nous reste à connaître comment, en cet état, l'intelligence agit, c'est-à-dire produit, suivant les prémisses, les idées universelles.

On lit dans le texte : « En résumé, l'intelligence en « acte est les choses quand elle les pense. Nous ver- « rons plus tard s'il est ou non possible que, sans être « elle-même séparée de l'étendue, elle pense quelque « chose qui en soit séparé (2). » Pour ne pas nous laisser entraîner trop loin, nous négligerons de rappeler en quels termes Aristote a résolu ces doutes dans sa *Métaphysique*, et dans le dixième livre de sa *Morale*. Alexandre d'Aphrodisias et les autres

(1) M. Bart. Saint-Hilaire rappelle que Philopon et Alexandre d'Aphrodisias ont entendu ce passage d'Aristote autrement qu'Albert-le-Grand. Suivant Philopon, l'intelligence en puissance serait comparée par Aristote, non pas à un feuillet blanc, mais à un feuillet où les caractères mal tracés seraient à peine lisibles. Cette interprétation est éclectique. Elle a été combattue par Thémiste, Théophraste, Nicolas de Damas. Averroès, Albert-le-Grand et saint Thomas; tous les péripatéticiens modernes l'ont rejetée. Que l'on ne néglige pas, toutefois, de tenir compte à Albert des réserves qu'il fait ici contre le sensualisme : « Habet recipere ea (intelligibilia) meliori modo quam tabula; quia supra diximus quod ipse est quodam modo formalis ad ea, quod non tabula circa scripturam est, et est operativus circa intelligibilia, quod iterum minus tabula facit circa scripturam. » *De anima* ; lib. III, tractat. II, c. VII.

(2) *Traité de l'âme*, III, ch. VII.

interprètes, Thémiste, Théophraste, ayant tour à tour abordé ce problème, ont dit que l'intelligence humaine, s'élevant de degrés en degrés jusqu'à l'extrême limite de son énergie, parvient alors à la notion de l'absolu, à la notion de l'essence divine. Mais les explications qu'ils ont données sur cette progression continue sont loin de paraître satisfaisantes au chrétien philosophe. Quelques Arabes, entre lesquels il désigne Averroès, semblent s'être exprimés à ce sujet d'une manière plus convenable. Prêtons attention, car c'est la question de la nature et de l'origine des idées générales qui se représente sous une forme nouvelle. Albert n'hésite pas à déclarer son sentiment. Le moteur extrinsèque de l'âme raisonnable a été déjà nommé par Albert. Ce moteur est l'intellect agent dans sa manière d'être éternelle, infinie ; en d'autres termes, c'est Dieu lui-même. Mais comment ce moteur exerce-t-il son action sur l'âme humaine ? Telle est la question présente. Il est établi que les notions recueillies par le moyen des sens ne forment qu'une classe d'idées. Outre les *intellecta sensibilia*, il y a, suivant le plus grand nombre des philosophes, suivant tous les péripatéticiens, dit Albert, les *intellecta speculata*, c'est-à-dire les idées des formes pures, qui n'ont aucun rapport d'origine avec les images recueillies par l'imagination. Albert partage en trois ordres ces *intellecta speculata*, qu'il appelle aussi *intellectus puri*. Au premier ordre appartiennent les idées naturelles, qui ne viennent ni de la démonstration ni de l'expérience personnelle ni des leçons données par les maîtres de l'école : *Quod non accipimus ea per aliquod vel ab aliquo doctore, nec per inquisitionem invenimus ea ;* ces idées naturelles sont

les axiômes, les principes de toutes les sciences : *Prima et vera, ante quæ omnino nulla sunt.* Dans le deuxième ordre sont les idées volontaires, c'est-à-dire celles que forme l'intellect humain, quand l'intellect divin le dispose, le prépare à s'unir à lui. Enfin, au degré suprême, une seule idée, celle de la forme pure de Dieu, idée qui résulte de cette union lorsqu'elle est accomplie. En d'autres termes (car il faut ici tout interpréter), l'intellect souverainement agent, Dieu, séparé de l'homme en essence, communique l'idée de sa forme à l'intelligence de l'homme, et l'acquisition de cette idée, qui se trouve à la limite de toute spéculation, achève, complète l'intellect possible ou patient. Albert explique ainsi comment l'intelligence, éclairée directement par l'intellect agent extrinsèque, pense les choses universellement unes, c'est-à-dire les principes éternels, et, au dernier mot, Dieu. C'est ce que nous avions déjà lu dans le commentaire sur les *Catégories : Intellectus puri intelliguntur illi qui sunt ex parte intelligibilis, ad quod nihil movet nisi solius intelligentiæ* (*divinæ*) *lumen, non phantasma receptum* (1).

(1) In *Prædicam*, c. v. Cette distinction entre les deux ordres de la connaissance est développée en ces termes par Albert-le-Grand, dans son commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque* : « Intellectus in hoc quod est imago intelligentiæ (divinæ) species est intelligibilium, quamvis non sit causa constituens ea. Est igitur applicabilis per seipsum intelligibilibus primis, sed tamen non æquali nobilitate ut intelligentia, quæ secundum substantiam intellectus est et nihil aliud quam intellectus. Cadens ergo ab ista nobilitate efficitur discurrens per intellecta, componens scilicet et dividens ea ; tamen in hoc quod est imago intelligentiæ per seipsum est applicabilis primis, quæ medium non habent, et illa statim apprehendit, quando terminorum, qui in principiis sunt, a sensu notitiam accepit. Sensus enim, per hoc quod species est sensibilium, sensibilia immediate accipit, in quibus confusum est et immixtum universale, quod intellectus depurando accipit per hoc quod, ut species, applicatur ei : et, si medium non habet, tunc principium est, et propria acceptio intellectus. Si autem habet

Il n'est pas facile d'analyser avec toute la clarté désirable une série souvent interrompue de digressions qui, la plupart, ont pour objet des questions incidentes. Que l'on nous permette donc de faire une halte à ce point de notre travail, et de résumer brièvement les thèses psychologiques que nous avons peut-être obscurément présentées. Suivant Albert, l'âme raisonnable se divise en deux parties bien distinctes : la partie qui sent et la partie qui pense. Celle qui sent et celle qui pense sont également impassibles en puissance. En acte, elles sont déterminées l'une et l'autre par un moteur extrinsèque : celle qui sent, par l'objet sensible ; celle qui pense, par l'objet intelligible. Mais soit qu'elle sente, soit qu'elle pense, l'âme raisonnable ne va jamais de la puissance à l'acte sans coopérer par son énergie propre et volontaire à l'opération qui s'accomplit. Elle n'a rien senti, tant que le sens interne ou commun n'est pas intervenu comme juge, comme arbitre de l'impression reçue par les organes sensibles : elle n'a rien pensé, tant que l'énergie native de l'intellect formel ne s'est pas éveillée, et, quand tous les intelligibles se présenteraient au seuil de l'intelligence, si celle-ci, qui peut le tenir ouvert ou fermé, ne voulait pas les admettre, elles resteraient dehors, aucune intellectualisation n'aurait lieu. Voilà toute la théorie d'Abert sur la nature et les facultés de l'âme.

Enfin, ajoutons qu'Albert prétend démontrer l'immortalité de l'âme sans trop s'écarter des principes

medium, tunc intellectus non accipit nisi per medium : et hæc est perceptio demonstrationis, cui tamen intellectus lumen influit, quia ordo terminorum et conjugatio per applicationem determinatur ad conclusionem quæ tunc in lumine principiorum accipitur. » Alb. Magn., *In Ethicam*, VI, tr. II, c. VIII.

péripatéticiens. Cette démonstration est l'objet d'une digression complémentaire, où notre docteur s'efforce d'établir que la substance de chaque âme individuelle survit au corps, en conservant toute sa personnalité. Ce qu'il affirme ici touchant l'actuelle personnalité de l'âme humaine est, on n'hésite pas à le reconnaître, en parfait accord avec tout ce qu'il dit contre l'âme actuellement universelle d'Averroès ; mais ce qu'il ne prouve pas, ou prouve mal, c'est qu'une substance essentiellement universelle, qui s'est individualisée en devenant l'entéléchie d'un corps, possède, après la destruction de ce corps, l'invidualité qu'elle a possédée durant une alliance passagère. Cependant n'insistons pas davantage sur ce détail. Si la question de l'immortalité de l'âme appartient à la psychologie, c'est qu'on doit tenir compte en psychologie de toutes les idées, claires ou obscures, qu'a pu concevoir l'entendement humain. L'âme se déclare immortelle ; c'est là un fait de conscience. Mais il nous semble que ni les dialecticiens, ni les physiciens, ni les psychologues n'ont à rechercher hors de l'âme les preuves empiriques de l'immortalité de l'âme personnelle ou impersonnelle.

En terminant l'analyse de la glose d'Albert sur la *Physique* d'Aristote, nous avons en peu de mots résumé son opinion sur la nature de l'universel *in re*. Dans sa glose sur le *Traité de l'âme*, il s'agit particulièrement de l'universel *post rem*, et, en faisant connaître son opinion sur l'origine des idées, nous venons de montrer comment il entend que l'intellect parvient à à la possession de cet universel qu'il a qualifié, dans son commentaire sur la *Logique, universale quod refertur ad intelligentiam*. Cet universel est, d'une part, le signe des choses, comme étant l'idée de ces

choses dans la pensée ; d'autre part, il est la représentation conceptuelle des principes des choses, l'homme raisonnable ne pouvant hésiter à croire que les lois générales, suivant lesquelles la matière est informée, sont adéquates aux notions que sa raison a de ces lois. Telle est la doctrine d'Albert sur l'universel *post rem*.

Cette doctrine n'est pas tout à fait péripatéticienne ; elle appartient toutefois au Lycée. En physique comme en logique, Albert ne veut avoir pour maître qu'Aristote ; mais il ne le comprend pas toujours, ou ne l'interprète pas toujours avec une irréprochable fidélité. En le suivant il se laisse distraire et perd quelquefois sa trace. Aussi ne disons-nous pas qu'il n'y ait rien dans la glose d'Albert qui ne soit implicitement dans le texte d'Aristote. Nous avons signalé quelques notables différences entre les opinions du maître et celles de son disciple, et nous en avons négligé beaucoup d'autres ; il nous semble néanmoins prouvé que la tendance d'Albert, considéré comme physicien et comme psychologue, est vraiment péripatéticienne. Cependant, avant de conclure, n'omettons pas de faire une réserve dont on appréciera plus tard l'importance. Quand, après avoir nié l'essence universelle des substances secondes, Albert affirme l'unité conceptuelle des idées qui leur correspondent, la proposition qu'il énonce est vraiment péripatéticienne. Quand, après avoir recherché l'origine de ces idées, il dit que les unes arrivent à l'intellect par le moyen des sens, et qu'il reçoit les autres de l'agent extrinsèque, sans l'entremise, sans le concours des sens, il ne dit rien encore qui ne soit conforme à la vraie pensée d'Aristote. Mais quand il va plus loin, quand

il dit que les formes admises dans le réceptacle de l'intelligence humaine y sont des entités représentatives, des images permanentes, qui occupent au propre, à la manière des choses, un lieu déterminé. Albert change d'école et quitte le Lycée pour l'Académie. Si nous n'avons pas cru devoir signaler, dans sa glose sur le *Traité de l'âme*, les passages qui nous ont semblé trop favorables à la thèse des espèces ou formes entitatives de l'intellect, c'est qu'Albert n'a pas cru devoir faire une digression dogmatique sur cette thèse évidemment très fausse, très digne néanmoins d'être bien connue. Nous nous réservons de l'exposer complètement en parlant de saint Thomas. Que, toutefois, on prenne acte de son opinion à ce sujet. On ne s'expliquerait pas ce qu'il dira bientôt des idées divines, si l'on ne savait à l'avance ce qu'il professe à l'égard des idées humaines.

Interrogeons maintenant le métaphysicien, et demandons-lui la solution des problèmes qui sont du domaine de la philosophie première.

CHAPITRE XIII

Métaphysique d'Albert-le-Grand.

« Puisque la métaphysique est la première entre « toutes les sciences, il faut qu'elle ait pour objet « ce qui prime tout le reste. Je veux parler de l'être, « l'être qui donne de la consistance aux principes « tant complexes qu'incomplexes de toutes les choses « particulières. » C'est ainsi qu'Albert s'exprime dans un des premiers articles de sa glose sur la *Métaphysique* d'Aristote. La plus vive de ses passions était l'étude de la nature. Mais, comme on a pu l'apprécier, l'observation des phénomènes l'intéressait beaucoup moins encore que la recherche des lois qui les gouvernent, ou semblent les gouverner. Nous avons donc déjà rencontré, dans ses autres commentaires, plus d'une digression métaphysique. Il s'agit maintenant de définir l'être en tant qu'être. C'est le problème fondamental des *Catégories* et de la *Physique* qui se représente sous une forme moins accessible aux regards profanes. Prêtons attention.

Le langage d'Albert est toujours grave, son maintien est toujours recueilli. Dès qu'il entre en métaphysique, il affecte encore plus de recueillement et plus de gravité. Et, cependant, s'il faut l'en croire, il n'é-

prouve aucun embarras, s'étant uniqnement proposé de reproduire l'opinion d'Aristote et de ses interprètes (1). Mais il ne dit pas en cela toute la vérité. Dans les amples digressions annexées par Albert au texte de la *Métaphysique,* il y a bon nombre de thèses personnelles ; on y trouve même une analyse étendue de son traité particulier *Sur l'intellect et l'intelligible.* Quand, d'ailleurs, il annonce que, redoutant les périls de la voie, il suivra pas à pas les traces des interprètes, desquels veut-il parler ? Lorsqu'il a commenté la *Physique* et le *Traité de l'âme*, Albert a toujours invoqué, sur les points contestés ou contestables, l'autorité des péripatéticiens grecs, surtout celle de Théophraste. Mais, dans ses digressions sur la *Métaphysique*, il a bien rarement recours à ces anciens glossateurs ; il consulte plus volontiers les modernes, *recentiores peripatetici*, c'est-à-dire les péripatéticiens arabes, parmi lesquels sont les plus téméraires de tous les éclectiques. Ainsi qu'on ne l'accuse pas de falsifier les témoignages historiques. Il ne fera pas dire aux anciens ce qu'ils n'ont pas dit ; les guides derrière lesquels il va s'aventurer dans la région transphysique, ce sont, il le déclare, Algazel, Averroès. C'est une déclaration qu'il est bon de recueillir. Elle nous engage à le presser de nous faire encore un aveu. En bonne conscience, se laisse-t-il abuser par les désignations qu'il emploie pour se conformer à l'usage ? Ne sait-il pas qu'Algazel, Averroès sont des péripatéticiens peu sincères, peu fidèles,

(1) On lit à la fin du commentaire sur la *Métaphysique* : « Hic sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones peripateticorum, et qui hoc voluerit probare legat libros eorum et non me, sed illos laudet vel reprehendat. »

et qu'il s'écarte beaucoup, en les suivant, du texte qu'il s'est chargé d'interpréter ? Cette question, Albert aimerait mieux ne pas l'avoir entendue ; il la trouve gênante, indiscrète. Cependant, après avoir fait plusieurs circuits à droite, à gauche, après avoir pris, afin de ne pas offenser le maître qu'il vénère, toutes les précautions recommandées par les rhéteurs, il avouera, de sa voix la plus basse, que tout n'est pas irréprochable dans Aristote, que tout n'est pas condamnable dans Platon, et que le vrai philosophe, le philosophe accompli, doit connaître la doctrine de l'un et celle de l'autre : *Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis* (1) Proclus ne s'exprime pas autrement.

Que contient cet admirable livre qu'on appelle la *Métaphysique* d'Aristote? Une théorie des lois les plus générales de l'être. Il ne s'agit plus ici des êtres, de ces objets mobiles dont l'expérience apprécie le volume, la forme propre, les qualités particulières ; il s'agit des causes qui président aux mouvements si variés de la matière, et desquelles résultent le concours, l'harmonie de toutes les manifestations de la vie. Aristote sépare, abstrait ces lois, ces causes, des objets soumis à leur empire. Mais abstraites, séparées de telle sorte, où sont-elles ? Cette question, Aristote l'a bientôt résolue lorsqu'il a nié la création. Être, suivant Aristote, c'est être en acte ; être en puissance, c'est pouvoir être, mais n'être pas. Ainsi la puissance antérieure à l'acte est, à l'égard du monde éternel, impérissable, un pur concept. Quand donc on

(1) *Métaphys.*, lib. I, tract. V, c. xv.

interroge Aristote sur ce problème : où sont les lois générales des êtres, séparées du relatif, du contingent ? il n'hésite pas à répondre : elles sont dans l'intellect humain, qui les recueille par l'observation ou les conçoit par sa propre énergie ; mais qu'on ne les cherche pas ailleurs en cet état de séparation ; il n'y a pas d'autre lieu réel que celui dont les êtres occupent les immenses espaces, et, dans ce lieu, les lois des êtres sont les modes généraux suivant lesquels les êtres se comportent. Là, point de séparation ; tout est uni : toutes les matières ont leurs formes, toutes les formes leurs matières. Mais c'est un des privilèges de la raison humaine de diviser les êtres et leurs modes, et de considérer ces modes comme séparés. La raison est le lieu des formes discrètes, ainsi que l'univers est le lieu des formes concrètes. Il faut donc ainsi définir l'*universale per se acceptum* : c'est l'idée mise à part des choses ; et, comme cette mise à part est faite par la raison, au siége de la raison l'*universale per se acceptum* ne se distingue en rien de l'*universale post rem* ; entre eux la plus complète identité.

Cette théorie des idées n'est pas celle de Platon. Cela tient à ce que Platon part d'une tout autre conjecture sur l'origine du monde. Aristote, ainsi qu'on vient de le dire, suppose l'éternité de la matière informée, Platon l'éternité de la matière informe (1). Sui-

(1) On a depuis longtemps reconnu qu'il faut rapporter à cette cause le principal désaccord d'Aristote et de Platon : « Hic cardo est, hic fons, hic, ut dicunt rhetores, omnis inter Platonem atque Aristotelem controversiæ status ; alter factum esse mundum docet, alter non factum esse contendit. Si factum Aristoteles ullo modo fateretur, nunquam illas æternas rationes facientis vitare posset. » Bernardinus Donatus, *De platonicæ atque aristotelicæ philos. differentia* ; 1541, p. 9, verso.

vant Platon, le chaos précède tout, si ce n'est Dieu ; puis, à certain moment de la durée, le démiurge vient attribuer à la masse inerte, confuse, la forme, le mouvement, la vie ; et voilà les choses produites telles qu'elles s'offrent à nos regards en nombre presque infini. Soit ! Mais, étant donnée cette autre conjecture, on demande à Platon quelques explications nécessaires. Il est, par exemple, difficile de comprendre suivant quel mode l'un a pu produire le multiple, et d'un homme qui sait tout on voudrait bien savoir cela. C'est alors que Platon raconte, à la manière des poètes, comment, avant l'heure natale du temps, l'intelligence suprême se contemplait elle-même dans ses propres idées, et comment plus tard, à la ressemblance de ces idées, formes éternelles, elle a créé les formes actuelles des choses. Ce n'est pas là sans doute une explication démonstrative ; c'est plutôt le récit d'un rêve. Mais il n'importe ; contentons-nous d'apprécier en quoi diffèrent, relativement aux idées, les doctrines, si rarement conformes, de l'un et de l'autre philosophe. Il n'y a, dit Aristote, que des idées humaines ; les idées sont, au dire de Platon, primordialement divines : elles ne deviennent humaines que par une sorte d'irradiation. De là, suivant Platon, deux manières d'être pour l'universel séparé des choses. *Ante rem,* l'idée pure, absolue, réside dans les sphères invisibles, exemplaire permanent des formes périssables. *Post rem*, l'idée se trouve dans l'entendement humain, comme notion imparfaite des causes, des lois générales qui président à l'ensemble des êtres.

Ne voit-on pas déjà les motifs pour lesquels Albert-le-Grand, partisan déclaré de la physique péripatéticienne, doit manifester, en dépit de lui-même, plus de

goût pour la métaphysique de Platon que pour celle d'Aristote ? Chrétien, il croit que la volonté divine a créé, dans le temps, ce monde qui finira comme le temps ; et, pour distinguer sa croyance de celle des anciens rationalistes,éclairés par la nature et non par la grâce, il ajoute qu'en créant le monde, Dieu l'a fait de rien. Cela ne s'explique pas, cela ne se comprend pas. Soit ! Mais ce dogme incompréhensible est enseigné par les livres sacrés, la foi commande de l'admettre, et tous les arguments de la philosophie ne sauraient prévaloir contre la foi. Qu'Aristote tourne en dérision la thèse des idées engendrées avant les choses, substantielles et néanmoins dépourvues de matière, ou cette autre thèse d'une matière actualisée, sans aucune forme, de toute éternité ; le chrétien rit volontiers de ces chimères. Ce qu'ignorait Platon, il le sait, ou du moins, il croit le savoir, même sans le comprendre. Quelques Pères ont, il est vrai, tenté de mettre d'accord la genèse de Platon et celle de Moïse ; mais ils auraient bien dû s'abstenir de faire cette vaine tentative. Que dit, en effet, le dernier concile de Latran (1): *Creator omnium invisibilium,spiritualium et corporalium ,sua omnipotenti virtute, simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem el corporalem.* Ainsi l'Église elle-même, après une délibération solennelle, vient de confirmer la sentence d'Aristote touchant la matière premièrement informe et les formes premièrement immatérielles. Cependant, si le Dieu de Moïse a créé le monde de rien, il l'a créé par un acte volontaire, et il a voulu que son œuvre fût ce qu'elle est. Ici l'on peut, sans

(1) De concile est de l'année 1215.
(1) Notamment dans le traité *De fide et symbolo*, cap. II.

outrager la foi, dire que la conscience divine est un sanctuaire impénétrable, que l'esprit de l'homme est incapable de s'élever jusqu'à l'analyse des opérations de l'intellect universellement actif, et que rechercher comment l'éternel auteur des choses temporelles les a conçues avant de les créer, c'est aller au-delà de ce qu'il est permis de savoir, même de supposer. On peut, en effet, s'en tenir à ce doute respectueux. Néanmoins saint Augustin, qui n'est pas compté parmi les téméraires, s'étant plusieurs fois prononcé contre la matière présubsistante de Platon (2), saint Augustin dit quelque part : *Deus cogitavit mundum antequam creavit* ; et ne peut-on pas commenter cette sentence en transportant de la raison humaine dans la raison divine ces pensées, ces idées, suivant lesquelles toutes les choses de ce monde semblent se mouvoir et concourir au même but ? Il y a donc lieu, même pour le philosophe chrétien, d'opter entre la réserve de l'idéalisme et l'assurance du dogmatisme. Or, au XIII[e] siècle, aucune critique n'ayant encore signalé les périls du dogmatisme, aucun philosophe chrétien ne pouvait hésiter à s'y confier. Alors on voulait, on prétendait tout savoir ; rien ne semblait inaccessible à la raison humaine Il faut, d'ailleurs, remarquer que la croyance vulgaire avait, au moyen-âge,un caractère très prononcé d'anthropomorphisme. La multitude humanisait volontiers les démons comme les anges, même les trois personnes de la mystérieuse trinité, sous la figure que l'art leur avait attribuée ; il n'y avait pour elle, dans les textes sacrés, aucune allégorie, aucune figure, et quand des nuées sombres se dégageait avec fracas l'éclair homicide, elle croyait entendre, elle entendait la voix de Dieu qui prononçait

l'anathème sur une tête coupable; elle croyait voir, elle voyait la main de Dieu qui s'abaissait vers la terre, cherchant le criminel pour le frapper. Le Dieu des philosophes, c'est-à-dire des théologiens éclairés, ne fut pas, il est vrai, celui des sculpteurs et des peintres; il eut néanmoins avec lui, pour ne rien céler, quelques traits de ressemblance. Pour représenter à la foule la figure du Dieu vivant, l'artiste avait cherché dans la nature, avec les yeux du corps, les formes qui pouvaient le mieux répondre au concept idéal de la beauté parfaite, et, puis il s'était efforcé de les reproduire sur le bois ou la pierre. Ainsi procéda le philosophe, pour se représenter à lui-même l'intelligence parfaite du Dieu pensant. Il observa l'intelligence humaine, et, n'y trouvant rien de supérieur aux idées générales, il définit l'entendement divin le premier lieu de ces idées. Dieu, dit Moïse, créa l'homme à son image. C'est ce que maintes fois l'homme a fait à l'égard de Dieu. Nous nous réservons de montrer que cette conception anthropologique de Dieu fut le retranchement où s'établit Spinosa pour battre en brèche la thèse de la création. Mais Albert-le-Grand ne pouvait prévoir les graves conséquences qu'on devait tirer de ses prémisses; et ce qui nous importe ici, c'est d'apprécier comment, pour rendre compte de la création, un péripatéticien aussi décidé s'est écarté de la voie qu'il avait jusqu'alors suivie avec tant de persevérance. Demandons-lui maintenant quelles concessions il entend faire au parti dans lequel il va s'engager.

La glose volumineuse sur la *Métaphysique* contient son dernier mot sur toutes les questions controversées. Avant d'exposer ce qu'il faut entendre par l'universel

ante rem, il reproduit les systèmes anciens ou récents qu'il a déjà combattus, argumente de nouveau contre eux, et se presse si peu de conclure qu'il semble redouter les tendances de sa propre logique. Nous négligerons beaucoup de détails. On connaît la méthode d'Albert ; on connaît même déjà presque toute sa doctrine. C'est pourquoi nous ne nous arrêterons qu'aux points importants.

La métaphysique a pour objet non pas tel ou tel être, mais l'être dans son acception la plus générale, *in quantum est ens, non in quantum hoc ens* (1). Cette définition elle-même veut être expliquée ; car qu'est-ce que l'être? Les réalistes disent que l'être en tant qu'être est l'un substantiel, qui supporte tous les individus, tous les êtres, comme autant d'accidents. Cela n'est pas, suivant le commentateur d'Aristote, une thèse nouvelle ; on la retrouve dans Platon. En effet, dit-il, le Dieu de Platon n'est pas seulement le créateur libre et l'ordonnateur souverain de toutes les choses ; il est encore entendu qu'il réside au sommet de ces choses et n'en est pas complétement séparé, puisqu'il les a tirées de son essence. Dans le système de Platon, les créatures et le créateur appartiennent au même genre ; quand on dit qu'il est et qu'elles sont, cela veut dire que le créateur et les créatures jouissent en participation du même être. Blasphême ! abominable blasphême ! Albert a déjà protesté contre l'impiété manifeste de ce réalisme. Ayant ici renouvelé sa protestation, il ajoute : Être se dit, en effet, de tout être ; mais il ne s'en suit pas que l'être en tant qu'être soit l'unique substance de tous les êtres. Être n'est pas une chose commune, c'est un terme commun, qu'on emploie pour désigner le principe substantiel de

chacun des êtres : *Cum resolvuntur omnia in ens et unum, non stat in ens resolutio in una natura quæ univoce sit una natura omnium; id autem quod substantiale est principium entium, univoce est in illis quorum est principium* (1). Ce n'est pas, d'ailleurs, que l'identité de l'un et de l'être soit une thèse erronée ; mais les platoniciens en abusent, parce qu'ils l'entendent mal. L'un est identique à l'être, mais à l'être déterminé, à cet être. En effet, il n'y a pas de différence entre l'entité vraie et l'unité vraie d'une chose ; l'unité vraie n'ajoute rien à l'entité, si ce n'est l'indivision, et l'indivision n'est pas une chose du genre de la substance ; elle n'est qu'une négation, et cette négation n'est que l'affirmation de l'entité vraie. En d'autres termes, l'essence d'un objet est l'acte premier qui le détermine ; tandis que, dans le système des platonisants, ce qui détermine l'être l'amoindrit, leur être premier n'ayant pas de terme, de limite (2). Or, cette unité qui fait (tels sont les termes d'Euclide) que chacune des choses est une, n'est pas plus séparable des unités substantielles que l'être n'est séparable de ce qui est substantiellement. On dit bien que l'être est un, mais on ne saurait dire que l'unité soit un être (3). Voici donc la conclusion d'Albert. La métaphysique a été définie la science qui traite de l'être en tant qu'être, *in quantum est ens*. Distingue-t-on l'être *in quantum est ens* de l'être *in quantum est hoc ens?* Soit ! Albert souscrit à cette distinction, pourvu qu'on ne suppose pas l'être *in quantum est ens* un être *in se*, l'être

(1) Albertus, *Metaphys.*, lib. III, tract. III, c. XVII.

(2) *Ibid.*, lib. IV, tract. I, c. V.

(3) *Ibid.*, lib. V. tr. I, c. VIII.

universel subsistant à part de l'être *in quantum est hoc ens*. Mais il ne suffit pas d'énoncer conjecturalement une proposition de cette importance ; il s'agit encore d'en prouver la vérité. Cette preuve, c'est la détermination dogmatique de la substance qui doit la fournir.

Ce mot *être* s'emploie, dit Aristote, en divers sens. En effet, dit-il, « être peut signifier, d'une part, ce « que la chose est en général et ce qu'elle est en « particulier ; d'autre part il signifie qu'elle a telle « qualité, telle quantité, ou tel autre des différents « attributs de cette sorte. (1) » Distinctions fort claires, que les interprètes ont rendues fort obscures. Nous avons déjà dit quelle est, au vrai, l'opinion d'Aristote. Quelle est celle d'Albert ? Ce qu'est la chose en général doit s'entendre, dit Albert, de la quiddité, qu'il appelle aussi l'essence, et même, quoique l'emploi de ces termes soit plus dangereux, l'être substantiel des choses. Quant à ce qu'elle est en particulier c'est la substance même, la substance première et proprement dite, cet individu, cet être individuellement déterminé dans la catégorie de la substance : *Substantia prima individuum designatum in genere substantiæ* (2). Dans un meilleur langage que celui d'Albert et des autres scolastiques: « La substance « est universelle en ce sens qu'elle est le nom général « de la condition première et absolue de l'être ; mais, « en tant que réelle, elle est essentiellement déter- « minée, puisqu'elle est l'être en tant que déterminé « ou la détermination de l'être (3) . » Cette phrase

(1) Aristote, *Métaphys*, lib. VII, c. I.

(2) Albertus, *Metaph.* lib. VII, tr. I. c. II.

(3) M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 334.

est de M. de Rémusat, traduisant avec quelque liberté d'expression le même passage de la *Métaphysique* d'Aristote. Mais il s'agit de savoir comment l'être se dit encore de la quantité, de la qualité et du reste. Albert n'hésite pas à déclarer, avec Aristote, que si l'être se dit des prédicaments autres que la substance première, c'est qu'ils désignent des modes généraux de l'être ; et il ajoute, pour ne laisser aucune prise à l'équivoque, que la substance déterminée, précédant de trois manières, *tempore*, *ratione*, *notitia*, tous les accidents catégoriques, ces accidents ne peuvent être jamais considérés comme possédant une quiddité propre hors du sujet de tous les attributs (1).

Ces explications ne manquent ni de précision ni de clarté. Cependant il est un point qui nous semble avoir encore besoin d'une glose complémentaire. Il est entendu, il est, si l'on veut, reconnu que toute substance première est composée de matière et de forme ; mais, décomposant la substance première, Albert s'est servi de ces mots, *quidditas designata per esse substantiale*, et ailleurs de ceux-ci, *essentiale principium* (2), pour désigner la forme qui, s'unissant à la matière, la détermine substantiellement. Ces mots sont obscurs et peuvent être diversement compris. Albert a-t-il voulu dire que telle ou telle forme est

(1) « Quidditas substantiæ primæ, quæ est *individuum designatum in genere substantiæ*, in hoc differt ab accidente, quod accidens quidem non est secundum sui naturam essentia aliqua secundum se accepta quæ facit esse aliquod, sed potius est esse quoddam substantiæ, constitutum a substantia, propter quod substantia recipitur in ejus diffinitione ; et sic bene dicit Averrhoes : Omne quod constituit aliquid in esse est diffinitum ipsius ; propter quod accidentis essentia nulla est, secundum se accepta ; et si dicatur aliquando essentia, erit essentia ab esse derivata dicta, et non erit essentia cujus actus sit esse. » Alberti *Metaph.* lib. VII, tr. I, c. IV.

(2) *Ibid.*, lib. V, tract. II, cap. V.

en elle-même, comme principe essentiel, quelque chose, quelque être, avant, pendant, après sa conjonction avec la matière ? « Je suis très fortement persuadé, dit « Rohault, que l'âme raisonnable, qui est la forme de « l'homme, est une véritable substance, qui peut « exister séparément du corps qu'elle informe, et par « conséquent je reconnais qu'il y a des formes sub- « stantielles. » Mais, poursuit Rohault, il y a lieu de douter si les formes « de tous les êtres purement « matériels sont des substances réellement distinguées « de la matière, ou si elles n'en sont pas, et, si un « philosophe soutenait la négative, je ne crois pas qui « fût pour cela fort criminel (1). » Cette négative, Aristote l'a très résolument soutenue. Dans sa *Métaphysique* il donne cette définition de la forme : *quod quid erat esse* (2) ; et quand on lui demande si ce *quod quid erat esse* n'est pas réellement autre chose que l'individualité propre de chaque substance, il répond que non. Qu'expriment donc ces termes nouveaux, *quod quid erat esse* ? Ils expriment une distinction conceptuelle et rien de plus : « Il ne semble pas qu'une « chose puisse jamais différer de sa substance propre, « et l'essence qui fait que chaque chose est ce qu'elle « est s'appelle sa substance (3). » Voilà très nettement l'opinion d'Aristote. Les cartésiens et les gassendistes l'ont, il est vrai, malmené comme ayant soutenu l'opinion contraire ; mais cela vient de ce que nos commentateurs du moyen-âge ayant traduit les mots

(1) Rohault, *Entretiens sur la philosophie*, p. 38.

(2) Τὸ τί ἦν εἶναι.

(3) Ἕκαστον γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία. Aristote, *Métaphys.*, livr. VII, ch. VI.

quod quid erat esse par ceux de quiddité, de forme substantielle, de principe essentiel, on a pu croire qu'une forme ainsi qualifiée différait peu des entités chimériques qui peuplent le monde dit platonicien.

Elle n'en diffère pas beaucoup, en effet, dans le système proné par les scotistes, c'est-à-dire par un très grand nombre de ces commentateurs. Si, pourtant, Albert a, le premier peut-être parmi les Latins, fait usage de ces termes suspects de réalisme, nous allons prouver qu'il ne les a pas lui-même aussi mal entendus. Cela nous sera facile ; car ses explications sont très méthodiques, et certainement il a voulu qu'elles fussent claires. Albert commence par établir que si les disciples de Platon prétendent assimiler le *quod quid erat esse* à leurs idées, à leurs formes exemplaires, ils confondent ce qui veut être soigneusement distingué. Quel est, en effet, le lieu de leurs idées ? C'est un lieu qui n'est pas l'entendement divin, et qui, toutefois, est séparé du monde sensible. Or, suivant Aristote et suivant Albert, ce lieu n'existe pas. La forme peut être considérée soit dans sa cause, soit dans les choses ; elle n'est pas ailleurs. Albert dira plus loin ce qu'elle est dans sa cause. Mais, dans les choses, elle est un prédicat substantiel, inséparable du sujet qui lui sert de fondement. Quand on la désigne là par un terme substantif, comme, par exemple, celui de quiddité, il y a sous ce terme un concept, il n'y a pas une entité substantielle. En fait, le terme substantif n'est propre à désigner, dans les choses, qu'un tout produit par l'union du prédicat et du sujet, une vraie substance, un composé. Il ne faut donc pas dire que les quiddités sont réellement séparées, *secundum esse*, de leurs sujets ; il ne faut pas se les représenter

comme des natures premières, nées, créées avant les sujets dont elles sont aptes à devenir les essences ; ces fictions doivent être absolument rejetées. Pour conclure, rien n'est plus proche de la création que la substance déterminée : *nihil proximius generationi quam hoc aliquid.* Cette substance est le premier être, l'être fondamental, le premier sujet. Quant aux qualités appelées substances communes, elles ne sont que des accidents substantiels de l'être premier, et, en ordre de création, elles viennent après lui : *substantiæ communes generantur par consequens* (1). Telles sont les explications qu'Albert s'empresse de donner, pour ne pas laisser interpréter contre son chef d'école la distinction qu'on ne peut manquer d'établir entre le *quid est* et le *quod erat esse quid.* Elles se résument en ceci : Le *quod erat esse quid* est bien ce qui donne l'être, puisqu'en dernière analyse c'est la forme, la forme principe essentiel de tout ce qui est substantiellement réel ; mais, avant de s'unir à la matière, cette forme n'est pas en acte, et, comme n'étant pas en acte, elle n'est pas née, elle n'est pas une nature, elle n'est pas un sujet. Ainsi se trouve démontrée la proposition d'Aristote qu'il traduit ainsi : *Idem est dicere quod quid erat esse singulorum quod est dicere substantiam singulorum ;* c'est-à-dire : En acte, l'essence et la substance sont identiques.

(1) « Amplius autem si ponamus istas substantias, quidditatem videlicet et id cujus est quidditas, esse absolutas ab invicem, tunc erunt destructæ ab invicem, quia ea quorum sunt quidditates non erunt hoc quod sunt sine quidditatibus, et ipsæ quidditates non erunt fundatæ in esse rato in natura et hoc aliquid sine his quorum sunt quidditates ; et tunc sequitur quod earum rerum quarum sunt quidditates nulla erit per substantiam suam, quia non sciuntur ista scientia propter quid et quid, nisi per suas quidditates. Aliæ autem substantiæ, quæ sunt quidditates, non erunt entia perfecta et fundata in esse, et sic sunt destructa, cum non sint nisi in intellectu. » Lib. VII, tractat. IV, cap. II.

Comme on le voit, cela s'éloigne beaucoup de la doctrine imputée communément à Platon, plus sûrement imputable aux Alexandrins, ses disciples. Cependant nous n'aurons pas exposé tout le système d'Albert sur la grave question de l'être tant que nous n'aurons fait connaître ses déclarations métaphysiques touchant les universaux.

De ce qu'il vient d'être dit il résulte qu'Albert refuse de compter au nombre des entités positives les principes essentiels des choses, leurs quiddités. Ce sont là, dit-il, des formes qui, s'unissant à la matière, réalisent la substance ; mais, séparées de la matière, elles ne sont pas actuelles. Sans elles la matière n'est qu'en puissance de devenir ; mais elles-mêmes ne sont actualisées qu'au sein de la matière (1). Voilà ce qu'Albert professe avec une remarquable persévérance. Et ce qu'il a dit de ces principes essentiels des choses, qu'on a mal à propos voulu confondre avec les exemplaires éternels des platoniciens, il va le dire, en des termes non moins explicites, de l'universel *in re*. Ainsi, prenons pour sujet d'argumentation cet universel « homme. » L'homme est la forme de Socrate, et l'on peut dire qu'avant que Socrate fût, il devait être. Mais ces termes « il devait être » n'expriment rien de réel. La réalité commence quand à une matière dépourvue de toute forme, et qui, comme dépourvue de toute forme, n'est pas encore, s'ajoute la forme humanité.

(1) « Ex hoc colligitur quod substantia corporea, secundum quod est substantia corporea, est aliquid in potentia et aliquid in effectu. In potentia enim id est quod est susceptibile dimensionis secundum actum; in actu autem est corpus continuum, et in eo quod est continuum est compositum ex forma continuitatis et materia, quæ est hyle, quæ de se æqualiter se habet ad continuum et incontinuum, licet a continuo nunquam separetur. » *Metaphys.*, Lib. I, tract. III. — Voir Tennemann, *Geschichte der Philosoph.*, tome VIII, p. 500.

Or quelle est, dans ce composé, dans cette matière informée, la nature de la forme ? Elle est, elle est même substantiellement, et cependant, séparée du sujet de Socrate, dont elle informe la matière, elle n'est plus. Elle n'est plus, du moins, en Socrate, puisqu'elle se trouve encore en Platon et dans les autres individus de l'espèce. Mais cela ne signifie pas, ainsi qu'Albert l'explique après Aristote, que cette forme soit une nature qui supporte des accidents périssables ; cela signifie plus simplement que Socrate, Platon et les autres individus de l'espèce sont hommes au même titre, par une certaine communauté de nature, qui est l'essence ou le principe substantiel de chacun d'eux. Mais si l'on cherche dans l'ordre des choses nées l'*ens per se existens* de quelque universel, on ne le trouvera pas ; on ne trouvera dans cet ordre, comme l'a bien dit Boëce, que des ressemblances de tel degré, de tel autre, supérieur ou subalterne, d'où l'esprit recueille le concept de tel ou de tel universel (1). « L'universel, « dit Albert, est ce qui répond à ceci : l'un de tous. « Or l'un de tous n'est pas de la catégorie des choses « réellement subsistantes, car, s'il en était, une « même chose serait le sujet de diverses individua- « tions, disons-mieux de toutes les individuations ;

(1) « Et quorumcumque quatuor ultimo dictorum modorum accipiatur universale, sic universale esse dicit, et non ens per se existens, et ideo ut sic acceptum, ut dicit Boetius, sit quædam similitudo essentialis eorum quorum ipsum est, et non dicit nisi esse substantiale ipsorum, et hoc modo est consequens id cujus est universale. Nec sic dicit ens quod sit substantia aliqua existens secundum se, sicut diximus materiam existere non in alio... Sed universale sic dictum est esse substantiale quod semper est in alio, nec esse potest quando in alio non est, et hoc modo non est substantia, sed substantiale quoddam esse, quod accidit substantiæ per hoc quod universale secundo modo dictum est qualitas substantialis et substantia existens. « Alberti *Metaph.* lib. VII, t. V, c. I.

« ce qui ne peut être. Il faut donc que l'un de tous « veuille dire l'un séparé de tous. Mais il n'est ainsi « que par l'opération de l'intellect, et voici comment « je le prouve. Deux formes de le même espèce ne « peuvent être identiques dans le même sujet. Con- « sidérons l'homme de Socrate et l'homme de Platon, « étant mis à l'écart tous les accidents individuels ; ce « sont là ou ce ne sont pas là deux formes. Si elles « sont deux, et si l'intellect les conçoit identiques, deux « formes de la même espèce sont alors dans un même « sujet ; ce qui, nous l'avons dit, est impossible. Si « elles sont, au contraire, un même, en ce même pour- « ront pareillement se confondre les formes de tous « les individus. Donc ce même est un seul, un même « dans l'intellect, quoique tiré de plusieurs. Pour con- « clure, l'universel n'existe qu'en l'état de concept « intellectuel. Voilà la vérité, et ce qui la fait mécon- « naître à quelques gens, c'est uniquement l'ignorance « de la philosophie (1). » En moins de mots, ce qui est un ne peut être plusieurs ; une substance qui est une ne comporte pas une simultanéité d'individuations accidentelles ; donc l'unité de l'universel, puisque tout

(1) « Hoc modo enim est universale, prout accipitur unum de omnibus. Unum autem de omnibus non est in esse quod habet in rebus, quia sic uni et eidem rei acciderent multæ individuationes, vel omnes, quod esse non potest. Oportet igitur quod sit unum de omnibus, prout unum est separatum ab omnibus. Hujusmodi autem fit per intellectum, cujus probatio hæc est. Duæ enim formæ ejusdem speciei in uno secundum idem inesse non possunt. Accipiatur ergo homo a Socrate et accipiatur a Platone sine omnibus individuantibus : aut sunt duæ formæ, aut non. Si duæ et secundum idem sunt in intellectu, tunc duæ formæ ejusdem speciei insunt eidem, quod jam diximus impossibile. Si autem sunt idem, tunc eadem ratione de omnibus individuis acciperetur idem. Igitur idem quod est in intellectu est unum et idem, quod tamen est de multis. Sic igitur non est universale nisi dum intelligitur. Et hæc est veritas, licet quidam ex sola ignorantia philosophiæ hoc negant. » Alberti *Metaphys.* lib. V, tract. VI, cap. VII.

universel est nécessairement un, doit se rencontrer dans un autre lieu que dans les choses. Et quel est ce lieu ? C'est l'entendement.

Quelle que soit l'énergie d'une telle déclaration, il est vrai néanmoins qu'il y a du réalisme dans cette hypothèse de la quiddité, qui joue, dans tout le système d'Albert, un rôle si considérable. M. Rousselot l'a soupçonné, mais ne l'a pas, il nous semble, expliqué comme il convenait, lorsqu'il a défini la quiddité : « l'être, abstraction faite de toute espèce de modes. » Il eût fallu dire, à notre avis, que, pour Albert, les quiddités des choses sont précisément les modes suivant lesquels les choses sont, en d'autres termes les formes substantielles des choses, et que, l'être se disant d'elles avant tout, l'être est, à ce compte, la première forme, le premier mode de tout ce qui est. Mais Albert vient de prétendre que les quiddités des choses n'en sont pas réellement séparées ; il vient même de traiter avec dédain les philosophes qui professent une autre opinion. Quels sont-ils, ces philosophes? On n'en peut douter, ce sont les réalistes. Cependant, nous l'avons dit, Albert ne s'est pas toujours contenu dans les limites de la doctrine péripatéticienne, et, s'il les a franchies, comme nous venons de l'indiquer, en commentant la thèse averroïste de la quiddité, il faut que nous n'ayons pas encore complètement exposé tout ce qu'il a tiré de cette thèse. Il nous reste, en effet, à dire comment ce *quid*, indistinct *in re* de la substance des choses, peut être néanmoins conçu comme existant hors de ces choses, ailleurs même que dans l'intellect humain. C'est là ce qu'il y a de plus subtil dans le système qui porta d'abord le nom d'Albert-le-Grand, plus tard celui de saint Thomas.

En acte, il n'y a rien d'universel. Cela même qui semble le moins individuel, ce qui porte manifestement l'indélébile cachet de l'universalité, c'est-à-dire d'abord l'essence prise comme genre, la quiddité première, et ensuite les quiddités secondes, toutes ces formes, tous ces modes qui, s'ajoutant à la substance, déterminent la quantité, la qualité, la situation, rien de tout cela n'est universel en acte ; en acte, il n'y a que le particulier, *hoc aliquid*. Les formes, à tous les degrés, sont, dans le particulier, des manières d'être qui l'informent ; mais c'est lui qui les reçoit, c'est lui qui en est le sujet. Voyons maintenant ce qui est avant l'acte. Cette enquête peut être encore péripatéticienne. Avant l'acte, suivant Aristote, il y a les éléments organiques, constitutifs des choses, c'est-à-dire la matière et la forme dont l'union produit la substance, premier sujet de toute génération. Mais il s'agit ici d'une antériorité logique. La substance décomposée par l'analyse donne la matière et la forme ; c'est là tout ce que dit Aristote. Pouvait-il attribuer à ces éléments une antériorité ontologique, quand il définissait l'ensemble des êtres, le monde, l'acte éternel du moteur immobile ? Non, sans doute, il ne le pouvait pas. Mais tout autre est l'opinion d'Albert sur le commencement des choses ; et, comme il pense que la durée du temps et du monde est un fait que précède, que doit suivre l'éternité, il entend que les éléments des choses étaient vraiment *per se, secundum se*, avant de se manifester en acte au sein de la substance.

Per se, *secundum se* ; il faut qu'Albert nous explique ces mots. Nous ne sommes plus en physique ; les mots ne désignent plus des choses, ou n'expriment plus des notions recueillies de l'observation de ces choses. En

métaphysique, les mots dépourvus de gloses n'ont aucun sens. Voici les explications qu'Albert nous doit et nous donne : *Ante rem universale dicitur dupliciter. Cum enim omnia, sicut multoties diximus, sint in intellectu primæ causæ, sicut in formali et primo lumine, et ipsa sit hoc modo forma omnium, quæ tamen sunt in ipsa vita et lux, eo quod hæc est vita quædam existentibus omnibus, et est lumen omnis notitiæ et rationis omnium, dixerunt tam stoici* (1) *quam peripatetici* (2) *hujus causas universalia esse prima, et rationes et formas, quæ omnium sunt formæ universaliter præhabentes, et immaterialiter præhabentes, et simpliciter habentes omnium apud se rationes... Hoc modo acceptum universale habet quoddam esse speciale, quod est causæ intellectualis ; hoc modo quo lumen intellectus ejus est forma rerum a se fluentium per intellectum universaliter agentem et facientem existentias rerum. Alio modo autem dicunt universale ante rem, non tempore, sed substantia et ratione, et hæc est forma aut causa formalis accepta, constituens... esse rei. Actus enim talis formæ et proprius effectus est esse in omni eo quod est. Hoc autem cum indifferens sit in omnibus quæ sunt ejusdem speciei et formæ, et quantum est de se sic indivisum, habet unam ad omnia vel multa relationem, et sic universalitatis accipit quamdam naturam et rationem* (3). Il y a donc, au dire d'Albert, deux manières de définir l'universel *ante rem*. Premièrement, il est défini comme résidant au sein de la cause supérieure à toutes les

(1) C'est-à-dire les Platoniciens, à la suite des Eléates.

(2) C'est-à-dire quelques éclectiques Alexandrins et les commentateurs Arabes.

(3) *Metaphys.*, lib. V, tract. VI, c. v.

causes, au sein de l'intelligence de laquelle tout procède, au sein de la lumière de laquelle rayonneront les formes qui deviendront les formes des choses par l'opération de l'intellect agent, c'est-à-dire créateur. Secondement, ces termes *ante rem* s'entendent non pas d'une priorité de temps (la cause étant avant le causé, l'éternel avant le périssable), mais d'une priorité de rang ; de telle sorte que l'universel serait avant les choses au titre de cause produite hors de la cause première, c'est-à-dire au titre de cause seconde, et serait, en cet état, le sujet commun de toutes les formes individuelles, actualisées en même temps que lui, mais au-dessous de lui. Ainsi, la forme actuelle est définie la raison d'être des choses, et, comme cette forme se retrouve sans différence chez tous les individus du genre, de l'espèce, elle est certainement universelle. Elle est universelle, elle est actuelle, elle prime toutes les formes contingentes qui distinguent Socrate de Platon ; il ne semble donc pas bien téméraire de prétendre que l'acte de cette forme universelle est une chose, une nature réelle. Cependant Albert s'empresse de rejeter cette seconde définition de l'universel *ante rem*, qui, dit-il, ne contient qu'une équivoque. En effet, cet universel que l'on place, pour lui faire honneur, avant les choses, *non tempore, sed substantia et ratione*, ne se distingue en rien de l'universel *in re* des platonisants, déjà défini *forma communicabilis et propagabilis in multa ex uno ;* et l'on sait qu'Albert ne reconnaît pas d'autre unité, d'autre entité, dans l'ordre réel, que « cet homme, ce cheval, » *hoc aliquid*. C'est donc la première définition qui lui semble préférable. Avant les choses, quelle que soit la priorité supposée, l'universel est dans sa cause, la cause première ; il

n'est pas ailleurs. Et ce qui vient d'être dit touchant l'universel se dira pareillement touchant la quiddité. « La quiddité, ajoute Albert, n'est pas seulement prise « comme matérielle ; elle ne tient d'être matérielle « que de son union accidentelle avec la matière ; on « la prend encore en elle-même, et elle est ainsi imma» térielle et simple. Or, si l'on cherche d'où vient cette « essence que possède la forme prise en elle-même, il « faut nécessairement dire qu'elle possède une telle « essence comme étant un rayon de la première « forme, c'est-à-dire de l'intellect divin. En outre, une « forme substantielle n'est pas intelligible par son « essence matérielle, elle l'est par elle-même... Donc, « puisqu'elle est intelligible par elle-même, elle « ne peut l'être que comme reflétant le rayon de « l'intellect divin dont elle a pris origine, et c'est « ainsi qu'en considérant la quiddité d'une chose « sensible, on est conduit à la notion de la cause « première formelle (1). »

L'universel *ante rem* n'est donc pas seulement une notion recueillie de plusieurs objets particuliers. Cette manière d'être à part des choses, cet *esse separatum*, il l'a bien, en effet, dans l'entendement humain ; mais il le possède ailleurs encore. Voilà ce qu'Albert prend

(1) « Non accipitur ut materialis tantum (quidditas), quia esse materiale accidit ei per hoc quod est materia ; sed accipitur etiam secundum se, et sic habet esse immateriale et simplex. Et si quæritur origo hujus esse quod forma secundum se accepta sic habet, non potest ad aliquid referri nisi quod habet hoc in quantum est radius quidam et lumen primæ formæ, quæ est intellectus divinus. Adhuc autem forma substantialis per esse materiale non est intelligibilis, sed per se ipsam, et non per aliud, sicut accidens. Cum igitur sit intelligibilis per se ipsam, oportet quod hoc habeat in quantum immixtum est ei lumen intellectus primi a quo exiit, et sic iterum quidditas rei sensibilis conducit ad notitiam causæ primæ formalis.» *Metaph.*, lib. VII, tr. I, c. IV.

soin de rappeler à toute occasion dans son commentaire sur la *Métaphysique : Primum esse separatum quod habet est in intellectu agente ambiente materiam* (2). En effet, dit-il, si l'universel est, dans la nature, ce qui est commun à plusieurs, il serait absurde, insensé, de prétendre qu'une telle communicabilité lui est attribuée par quelque opération de nos facultés intellectuelles ; il faut nécessairement que la cause de cette communicabilité soit l'intellect agent; aussi le définit-on la source de l'universalité de tout ce qui est universel (3). En d'autres termes : « Le prin« cipe de toute universalité est l'un par excellence, « l'intellect divin, dont la science, non différente « de lui-même, est la cause de tous les êtres pre« miers, et est une à l'égard de tous ces êtres. » Il faut alors que le multiple, le divers, ait pour principe ce qui est l'unité la plus parfaite. Albert l'accorde : « Nous « savons, dit-il, de science très-certaine que toute « forme qui est en puissance dans la matière première

(2) Lib. V, tr. VI, c. vi. Il ne faut pas prendre à la lettre ces termes ; *ambiente materiam*, qui paraissent être d'Averroès. L'intellect agent n'est pas dans la matière, mais au-delà; voilà tout ce qu'emporte, au sens d'Albert, le mot *ambiens* : « Est ad ea quæ ambit sicut ars ad materiam. »

(3) « Dicet autem fortasse aliquis, quod communicabilitatem habet ex hoc quod comparatur pluribus actu vel potentia plura existentibus ; sed hoc omnino est absurdum : non enim comparatio qua comparatur pluribus causa est ejus quod per intellectum est ante hujusmodi comparationem ; nihil autem comparatur pluribus, nisi quod est communicabile. Communicabilitas igitur causa est quod comparatur pluribus, et non causata a tali comparatione ad plura. Cum igitur nihil sit primum ambiens multa informanda ab ipso nisi intellectus agens, quod forma aliqua ambiat multa per communicabilitatem sui ad ipsa habet in intellectu primo agente, cujus ipsa lumen existit ; et ideo diximus, in scientia de intellectu agente, quod ipsa est ad ea quæ ambit sicut ars ad materiam. Hæc igitur est prima radix universalitatis in omnibus quæ universalia sunt. » Lib. V, tract. VI, c. vi.

« est, comme raison d'être, dans l'intelligence de la « cause première. C'est pour cela que Platon a nommé « cette intelligence le monde archétype. Nous savons, « en outre, que l'intellect divin, en causant la succes- « sion des effets, est encore ce qui détermine le der- « nier causé. Et comme nous ne doutons pas que « tout ce qui est dans un sujet n'y soit conforme « à sa propre nature, nous affirmons que ce qui, dans « l'intellect suprême, est simple, immatériel, éternel, « immobile et un, se retrouve dans la matière avec « toutes les manières d'être opposées..., l'intellect « divin laissant subsister, dans la matière et dans les « causes secondes, ce qui est leur nature propre (1). » Voilà le dernier mot d'Albert.

Ce mot est réaliste. « L'essence, ainsi s'exprime « M. de Rémusat, est une condition de l'être. Mais « cette condition, qui ne peut être ni éludée, ni altérée, « ni reproduite à volonté, cette loi qui n'est expliquée « par aucun phénomène naturel, par aucune des forces « connues et appréciables, ou même supposables de « la nature, est un des témoignages les plus certains, « à mes yeux, de l'intervention d'une puissance et « d'une intelligence suprêmes. Pour exister, il faut « que l'essence ait été conçue et voulue. C'est par là

(1) « Universitatis principium est unum, et hoc est intellectus divinus, qui per suam scientiam, quæ tamen scientia est idem ipsi, est causa omnium quæ sunt prima, et uno modo se habens ad omnia. Verissime scimus quod omnis forma quæ est in prima materia in potentia, est secundum rationem intellectus causæ primæ. Et ideo a Platone dictus est esse mundus archetypus. Scimus etiam quod intellectus divinus causando secundum effectum, stat in ultimo causato. Nec dubitamus quod omne quod est in aliquo sit in ipso secundum potestatem ejus in quo est, et ideo quæ in intellectu primo sunt simpliciter et immaterialiter et intemporaliter et immobiliter et uno modo, omnibus contrariis dispositionibus sunt in materia..., quia intellectus divinus non tollit a materia nec a causis secundis dispositiones suas proprias. » Lib. VI, tr. II, c. VI.

« que je l'élève au-dessus même de ce qu'il y a de plus « élevé en ce monde, les idées nécessaires de la raison « humaine : c'est en ce sens que je suis prêt à recon- « naître le dogme platonicien et à nommer l'essence « une idée de Dieu (1). Combien, à côté de ce langage élégant et discret, celui d'Albert-le-Grand semble inculte et téméraire ! Mais si, toutefois, nous laissons les mots pour ne considérer que les choses, en quoi diffèrent l'opinion d'Albert et celle que vient d'énoncer M. de Rémusat ? A notre avis elles diffèrent peu. Nous voyons bien qu'il s'agit simplement, pour M. de Rémusat, d'affirmer l'essence comme idée divine, tandis qu'Albert place dans l'entendement suprême, outre l'essence, outre les autres prédicaments et les généralités subalternes, tout ce qui se dit des choses et n'est pas une chose. Mais que l'on néglige un instant ces conséquences plus ou moins forcées, pour n'en voir que le principe. Ce principe le voici, c'est qu'il y a nécessairement en Dieu des idées qui correspondent aux noms généraux, aux manières d'être universelles des choses, et que ces idées, comme étant de Dieu, sont absolument permanentes. Ainsi M. de Rémusat est nominaliste, (ce qu'il déclare avec beaucoup de franchise) jusqu'au point où l'idée nécessaire d'essence l'amène à franchir l'extrême limite de la certitude subjective, pour affirmer que cette essence est, avant la détermination de toute substance, une idée qui réside dans la pensée divine. Or, il n'y a guère rien de plus dans les fragments d'Albert que nous venons de reproduire. M. de Rémusat confesse que cette affirmation transcendentale de l'idée d'essence est platonicienne. Albert repousse les idées de Platon, parce qu'au rapport d'Aristote il estime que Platon a localisé ces idées

hors de l'intellect divin et les a définies des choses actuellement produites dans le temps, avant le jour natal de la matière informée. Mais Platon a-t-il simplement dit que tout universel était une idée de l'intellect divin avant d'être, en acte final, l'essence, la forme première, la quiddité des choses déterminées ? Si c'est là, comme l'assurent plusieurs interprètes, si c'est bien là ce qu'à dit Platon, Albert est alors prêt à reconnaître qu'il ne s'est pas trop écarté de la vérité : *Et forte non omnino dixit falsum*. Or cette thèse platonicienne est à bon droit mise au nombre des thèses réalistes. N'est-ce pas, en effet, réaliser des abstractions que s'élever du relatif à l'absolu pour supposer en Dieu, fictivement doté d'un intellect semblable à l'intellect humain, ces idées générales, soit positives, soit négatives, qui nous viennent, à nous, de l'observation des choses? *Te Deum laudamus,* dit le Psaume. Oui, louons Dieu, si cela nous plaît; mais ne tentons pas vainement de le connaître. En Dieu la catégorie de l'être est celle du mystère. Voilà ce dont nous sommes, pour notre part, pleinement convaincu.

Nous ne devons pas nous arrêter plus long-temps à la thèse des idées divines, qui, reproduite et mieux expliquée par saint Thomas, doit être une des parties les plus remarquables du système qui porte le nom de ce octeur. Cependant, pour que l'on tienne un compte uffisant des réserves que nous venons de faire, invoquons à l'appui de ces réserves l'autorité considérable du plus éminent d'entre les nominalistes modernes : « On peut bien, dit Kant, *schématiser* (expliquer une « idée par analogie avec quelque chose de sensible) « en s'élevant du sensible au supersensible, mais l'on « ne peut absolument point conclure par analogie que,

« de ce qu'une qualité appartient au sensible, elle « appartient aussi au surpersensible ; et cela en vertu « du principe extrêmement simple qu'une conclusion « est contre toute analogie, quand, ayant besoin d'un « schème de notre idée pour le rendre compréhensible, « nous tirons de ce besoin la conséquence que, la qua- « lité se trouvant dans le schème, elle se trouve néces- « sairement aussi, comme prédicat, dans l'objet que « le schème servait à expliquer. Je ne puis donc pas « dire : — De même que je ne puis comprendre la « cause d'une plante (de tout être organique, et, en « général, des créatures ayant des fins) autrement « que par analogie avec un ouvrier relativement à « son œuvre, à une montre, par exemple, c'est-à-dire « qu'autant que je lui suppose l'intelligence, de même « la cause elle-même (des plantes et du monde en « général) doit avoir de l'intelligence..... Entre le « rapport du schème à notre idée et le rapport de ce « même schème d'idée à la chose même, il n'y a pas « la moindre analogie, il y a un abîme immense, qu'on « ne peut franchir sans tomber dans l'anthropomor- « phisme..... (1). » Oui, sans doute, le sagace et prudent philosophe de Kœnigsberg le déclare et le prouve, oui, c'est tomber dans l'anthropomorphisme que d'attribuer à Dieu tout ce qu'on sait de l'homme. De ce que l'homme « a » de l'intelligence, il n'est pas permis de conclure que Dieu en « a » pareillement. Telle est la conclusion de Kant, et nous n'hésitons pas à l'accepter.

Mais le réalisme d'Albert ne se contente pas d'attri-

(1) Kant, *La Religion dans la limite de la Raison*, p. 95 de la traduction de M. Trullard.

buer à Dieu l'intelligence. Partant d'une fausse psychologie, d'une critique erronée de la raison humaine, il réalise encore dans la pensée de Dieu les chimères qu'il a déjà supposées dans la pensée de l'homme. Ainsi l'hypothèse des idées formées et retenues par l'imagination, des êtres représentatifs, vicaires des choses, des entités conceptuelles occupant dans l'intellect un lieu déterminé, conduit Albert à réaliser en Dieu les mêmes fictions, les mêmes monstres. Chez l'homme, ils sont après les choses; en Dieu, ils sont avant les choses; chez l'homme, ils naissent dans le temps, pour participer ensuite à l'immortalité de l'âme intellectuelle ; en Dieu, ils étaient avant le temps et seront après lui. Voilà les différences; mais par combien d'autres côtés se ressemblent ces idées fantastiques! On le voit déjà, on l'appréciera mieux encore quand on connaîtra les explications fort étendues que saint Thomas doit donner à ce sujet. Qu'il nous suffise ici de constater deux faits. Le premier est que le conceptualisme d'Albert-le-Grand se fonde sur une assimilation arbitraire de l'entendement humain et de ce qu'on appelle, pour le besoin de ce système, l'entendement divin ; le second est qu'au jugement plus éclairé de la science moderne, il n'y a dans l'entendement humain aucune de ces essences plus ou moins matérielles, plus ou moins spirituelles, aucune de ces *idées fausses*, c'est le terme d'Arnauld, qu'y croyaient voir nos docteurs du XIII[e] siècle. Ainsi les emprunts qu'Albert a faits à l'école réaliste ne lui ont pas porté bonheur.

C'est tout ce que nous voulons dire, en ce moment, sur la doctrine d'Albert. Elle doit avoir une grande fortune, et nous avons hâte de l'entendre reproduire

ou critiquer par saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam. Nous ne pouvons, toutefois, terminer ce chapitre, et quitter Albert pour aller prêter l'oreille aux discours de ses disciples ou de ses contradicteurs, sans rendre auparavant un hommage de reconnaissance à ce laborieux novateur, toujours solennel, jamais emporté, qui, restituant au monde latin Aristote tout entier, rouvrit enfin les avenues de la science depuis si long-temps fermées, et rappela les esprits égarés par les spéculations stériles du mysticisme, pour les accoutumer à la recherche de la vérité vraie. Ce bienfait suffirait pour mériter à son nom une immortelle renommée, quand il ne l'aurait pas conquise par l'universalité de son savoir et la puissance de son génie. Nous n'avons interrogé que le philosophe ; nous n'avons parcouru que trois ou quatre de ses vingt-un volumes in-folio, œuvre prodigieuse, presque surhumaine. Que nous auraient appris, si nous avions eu le devoir de les consulter, le théologien formé à l'école des Pères, le scrupuleux investigateur des mystères de la nature, le chimiste subtil, l'audacieux astronome, l'habile interprète des théorèmes d'Euclide ? Le résultat des études, des leçons d'Albert n'a pas été, dans l'école de Paris, moins qu'une révolution. Il y a des révolutions infécones. Après avoir agité les esprits, elles se montrent incapables de les régler. Mais comme tous les excès finissent par lasser la machine humaine, le sommeil vient naturellement après la fièvre, et la réaction n'a plus alors qu'à se présenter pour recouvrer tout le terrain qu'elle avait perdu. La révolution dont Albert eut l'initiative fut beaucoup mieux conduite et prospéra.

CHAPITRE XIII

Saint Thomas.

Après Albert-le-Grand, saint Thomas ; aussitôt après le maître, son plus illustre disciple. Les jugements de la postérité ne sont pas toujours équitables. Assurément elle devait un éclatant hommage au génie de saint Thomas ; mais elle a manqué de justice lorsqu'elle a donné son nom à la doctrine de l'école dominicaine. Cette doctrine est l'œuvre d'Albert-le-Grand, et ces véhéments censeurs de la raison pure, ces persévérants adversaires du mysticisme qu'on appelait encore thomistes au XVII[e] siècle, étaient mieux nommés, au XIII[e], albertistes. La légion s'était formée sous les auspices du docte évêque de Ratisbonne. Ayant donc protesté contre l'injure faite à la mémoire d'Albert-le-Grand, reconnaissons que saint Thomas a considérablement développé le système de son maître et l'a revêtu de cette forme doctrinale, sous laquelle il est parvenu jusqu'à nous.

Né vers l'année 1227, en Sicile, dans la ville ou sur le territoire d'Aquino, au pied du Mont-Cassin, saint Thomas appartenait, comme Albert, à une grande famille. Landolphe, son père, était comte d'Aquino ;

Théodora, sa mère, appartenait à la famille des princes Normands qui avaient conquis les Siciles ; ses frères aînés, Réginald et Landolphe, occupaient les plus hauts grades dans l'armée impériale ; la plupart de ses sœurs avaient contracté d'illustres alliances. Il eut pour premiers maîtres les moines noirs du Mont-Cassin. Il fut ensuite conduit à Naples, où il acheva ses études littéraires à l'âge de treize ans. C'est vers cette époque qu'il fréquenta les religieux de Saint-Dominique et que ceux-ci l'engagèrent à prendre leur habit. On raconte que, pour l'empêcher de suivre leurs conseils, ses parents le firent enlever et conduire dans un château dont toutes les avenues furent bien gardées ; on ajoute à ce récit qu'une femme, introduite dans la chambre du prisonnier, essaya de lui faire comprendre combien de regrets pouvait laisser le vœu de chasteté, mais que le jeune Thomas, s'étant armé d'un tison ardent, la mit en fuite. Ce sont là des légendes. On peut y croire quand elles ne sont pas dépourvues de toute vraisemblance, mais il est toujours plus sage de s'en tenir à la vérité dégagée de ces poétiques ornements. Les historiens dignes de foi rapportent simplement que la mère du jeuneThomas lui fit les plus séveres et les plus tendres remontrances, mais qu'elle ne put réussir à le détourner de sa vocation. Ayant donc fait ses vœux, Thomas fut conduit à Cologne par le général de son ordre, Jean-le-Teutonique. Il y eut pour maître Albert-le-Grand. En l'année 1245, Albert ayant été chargé de commenter les *Sentences* dans la maison professe de Paris, Thomas l'accompagna dans ce voyage et fit un séjour de trois ans au gymnase de Saint-Jacques. Il avait, dit-on, le regard sombre et voilé, refusait de prendre part aux divertissements de ses condisciples et ne montrait de goût que

pour l'étude et la méditation. On essaya d'abord de dissiper cette humeur taciturne, que l'on prenait volontiers pour le signe d'une intelligence engourdie ; on n'y parvint pas. « On finit par croire, ainsi s'exprime « M. Lacordaire, qu'il n'avait d'élevé que la naissance, « et ses camarades l'appelaient en riant le « grand « bœuf muet de Sicile. » Son maître, Albert, ne sachant « lui-même qu'en penser, prit l'occasion d'une grande « assemblée pour l'interroger sur une suite de ques- « tions très-épineuses. Le disciple y répondit avec « une sagacité si surprenante, qu'Albert fut saisi de « cette joie rare et divine qu'éprouvent les hommes « supérieurs lorsqu'ils rencontrent un autre homme « qui doit les égaler ou les surpasser. Il se tourna tout « ému vers la jeunesse qui était là, et lui dit : « Nous « appelons frère Thomas un bœuf muet ; mais un jour « les mugissements de sa doctrine s'entendront par « tout le monde (1). » Ayant achevé le cours de trois années que ses supérieurs l'avaient envoyé faire à Paris, Albert revint à Cologne, et Thomas le suivit encore. C'est vers ce temps qu'il composa ses premiers ouvrages. Il reparut enfin à Paris vers l'année 1252, y prit ses grades et y donna des leçons publiques. Quelques années après, devenu l'un des personnages de son ordre, il allait en Italie plaider devant Alexandre IV la cause des religieux mendiants, si maltraités dans les éloquents libelles de Guillaume de Saint-Amour. On le voit, l'histoire de saint Thomas est pleine d'incidents ; mais elle diffère peu de l'histoire d'Albert-le-Grand. Le maître et le disciple furent presque toujours employés aux mêmes affaires,

(1) M. Lacordaire, *Mémoire pour le rétablissement en France des frères Prêcheurs*, p. 124.

et comme ils avaient l'un et l'autre les mêmes goûts, ils ne se montraient pas moins empressés de quitter les affaires pour revenir, soit à Paris, soit à Cologne, convoquer de nouveau la jeunesse et de nouveau commenter devant elle Aristote ou les *Sentences*. Quand saint Thomas eut obtenu de ses supérieurs la permission de repasser les Alpes, il vint solliciter à l'université de Paris les insignes du doctorat. Il n'avait pas pour amis les dignitaires de ce corps illustre. Il les avait contredits énergiquement devant le pape, et ils lui en gardaient bien quelque rancune ; cependant l'éminence de son mérite surmonta tous les obstacles, imposa silence à tous les ressentiments, et il fut reçu docteur au mois d'octobre de l'année 1257. A dater de cette époque, sa vie fut employée tout entière à l'étude et à l'enseignement ; il professa la philosophie et la théologie, avec un égal succès, à Paris, à Rome, à Orvieto, à Viterbe, à Pérouse. Il se rendait, en 1274, de Naples à Lyon, quand il fut contraint par la maladie d'interrompre son voyage. Sa mort devait être prochaine. Il expira, le 7 mars 1274, à l'âge de quarante-huit ans, à l'abbaye de Fossa-Nuova, près de Terracine. L'université de Paris réclama ses dépouilles mortelles ; mais cette réclamation ne devait pas être favorablement accueillie. Saint Thomas fut canonisé sous le pontificat d'un pape théologien, Jean XXII, le 18 juillet 1323. Ses confrères l'ont surnommé l'Ange de l'école.

Les ouvrages philosophiques de saint Thomas se sont trouvés, pendant cinq siècles, entre les mains de tous les régents, et ils ont été tant de fois imprimés pour leur usage qu'on nous épargnera le soin de dresser la liste des éditions séparées qui en ont été faites : il nous suffira d'indiquer ici les quatre éditions

des *Œuvres* complètes, publiées, la première, à Rome, en 1570, en 18 volumes in-folio ; la seconde à Venise, en 1594 ; la troisième, à Anvers, en 1612 ; la quatrième, à Paris, en 1660. Des nombreux traités que renferment ces immenses recueils, ceux qui peuvent être considérés comme appartenant à la philosophie sont un Commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, de Pierre-le-Lombard ; divers Commentaires, beaucoup moins étendus que ceux d'Albert-le-Grand, mais plus précis et mieux accommodés à l'usage des écoles, sur l'*Interprétation*, les *Seconds analytiques*, la *Métaphysique*, la *Physique*, le *Traité de l'âme* et les *Parva naturalia*, la *Politique*, l'*Éthique à Nicomaque*, les *Météores*, les traités *Du ciel et du monde*, *De la génération et de la corruption* ; une dissertation spéciale sur l'être et l'essence, *De ente et essentia* ; un Commentaire sur le *Livre des causes* ; divers traités ou opuscules, recueillis, pour la plupart, dans le dernier volume des *Œuvres*, sous ces titres : *De unitate intellectus*, *De fato*, *De propositionibus modalibus*, *De fallaciis*, *De quatuor oppositis*, *De instantibus*, *De æternitate mundi*, *De principiis naturæ*, *De natura materiæ*, *De principio individuationis*, *De mixtione elementorum*, *De dimensionibus interminatis*, *De intellectu et intelligibili*, etc., etc. ; enfin la *Somme contre les Gentils*, et cette *Summa theologiæ* que les membres du concile de Trente firent placer sur le bureau de leur secrétaire, à côté des livres saints, comme contenant la solution finale de tous les problèmes ; ouvrage immense qui n'a pas la philosophie pour objet, mais dont on peut dire que la meilleure partie a été dictée par un des plus intelligents disciples de l'école péripatéticienne.

Comment exposerons-nous ce que contiennent ces divers ouvrages ? Nous avons successivement analysé les principales gloses d'Albert, pour avoir, sur les questions disputées, l'opinion du logicien, celle du naturaliste et celle du métaphysicien. Nous ne saurions procéder de la même manière à l'égard de saint Thomas. Il n'y a pas, en effet, de digressions dans ses commentaires ; il suit pas à pas le texte d'Aristote, il met en relief les mots significatifs de chaque phrase et les explique avec le secours toujours avoué des interprètes arabes ou grecs, sans jamais traiter en son nom aucune des questions qui agitent l'école. Si, pour comprendre Aristote, il peut être fort utile de lire ces annotations continues, on n'y trouvera pas, comme dans les gloses d'Albert, toute la doctrine du glossateur amplement développée, défendue contre les critiques, confirmée par des arguments et conduite à de fermes et précises conclusions ; il faudra chercher ailleurs la philosophie de saint Thomas, dans les traités théologiques et dans quelques opuscules spéciaux, pour faire ensuite un corps avec des membres épars. Ainsi nous ne pourrons reproduire la forme de son enseignement. Nous ne saurions néanmoins imposer à saint Thomas notre manière de classer les problèmes et l'interroger comme un candidat en frac noir sur le questionnaire de nos écoles. Agir ainsi, c'est-à-dire transformer l'auditeur d'Albert en un disciple plus ou moins fidèle de Locke ou de Descartes, ce serait tromper les gens sur le vrai caractère de sa philosophie. Si, pour exposer la doctrine de saint Thomas, nous sommes dans la nécessité d'en ordonner toutes les parties, efforçons-nous du moins, en faisant cette exposition, d'observer la méthode qu'il aurait suivie s'il l'avait faite lui-même.

Il ne s'agit ici, l'on nous entend bien, que de sa doctrine philosophique. Après avoir reconnu que le domaine de la raison a des frontières, au-delà desquelles s'étend le domaine illimité de la foi (1), notre docteur a plus d'une fois oublié cette sage distinction. S'étant fait alors guider par la raison sur le territoire de la foi, ou par la foi sur celui de la raison, il s'est très vite égaré. Comme il pourrait nous égarer avec lui, prenons-y garde ; la théologie de saint Thomas est, sans aucun doute, très-intéressante ; mais nous devons laisser à d'autres le soin de l'interpréter.

La théologie mise à l'écart, l'objet de la science est de connaître, et les voies qui conduisent à la science sont des sciences diverses, dont la première est, suivant saint Thomas comme suivant Aristote, celle que nous appelons la métaphysique. Voici dans quels termes saint Thomas motive cette primauté : « La science « qui est la règle naturelle des autres sciences est « celle qui est la plus intellectuelle, c'est-à-dire celle « qui traite spécialement des intelligibles (2). » Les premiers principes sont par eux-mêmes ce qu'ils sont ; ils ne doivent pas à la science la noblesse de leur rang. Ce sont eux qui font la métaphysique la première des sciences, parce qu'elle s'occupe d'eux. Mais (notons bien les termes de la définition thomiste) comment ces principes sont-ils et peuvent-ils être scientifiquement connus ? La réponse est : parce qu'ils sont intelligibles. Or la métaphysique « étant la règle naturelle des au« tres sciences, » il résulte de là que les autres sciences sont dans la nécessité de recevoir au titre d'axiomes

(1) M. Charles Jourdain, *La Philosophie de S. Thomas*, t. I, p. 158 et suiv.

(2) *Comment. in Metaphys.* lib. I, procem, c. I.

les notions telles quelles de l'intellect. Mais si l'intellect était plein de mensonges ! Question grave, qui ne peut être résolue que par une critique rigoureuse de la faculté de connaître. Or, où se trouve cette faculté ? Elle n'appartient pas à la matière ; la matière prise en elle-même ne connaît pas, ne conçoit pas. Connaître est donc le propre de l'âme. Et qu'est-ce que l'âme ? Voici tous les problèmes psychologiques qui se présentent, et qu'il faut résoudre avant d'aller en métaphysique. Que cela nous suffise : nous savons que saint Thomas est métaphysicien avant d'être naturaliste, mais qu'il est psychologue avant d'être métaphysicien.

La *Somme de théologie* de saint Thomas contient, dans la première partie, de la question 75 à la question 90, un traité de psychologie qui peut être accepté comme complet. L'auteur y discute successivement tous les problèmes qu'on se posait au XIII[e] siècle sur l'essence et les facultés de l'âme, sur les opérations des sens et les procédés propres de l'intelligence, sur l'origine diverse et la nature mystérieuse des idées. C'est ce traité que nous allons d'abord analyser et commenter tout à la fois.

Première question : l'âme humaine est-elle une substance ? Saint Thomas répond que l'âme humaine est une substance, et une substance incorporelle. Elle est incorporelle, parce qu'elle est la vie, l'acte du corps :

(1) Dans sa thèse savante qui a pour titre *La psychologie de S. Thomas*, M. Combes s'efforce d'établir, p. 8 et suiv., que la psychologie est pour saint Thomas, comme pour tous les autres docteurs du moyen-âge, une science secondaire, qui vient après la métaphysique. A la vérité, nos docteurs du moyen-âge n'attachaient pas autant d'importance que nous à la méthode didactique ; mais cela ne veut pas dire qu'ils employaient indifféremment tous les procédés de démonstration. A notre avis, saint Thomas subordonne habituellement sa métaphysique à sa psychologie, tandis que Duns-Scot fait le contraire.

l'âme absente, le corps n'est qu'en puissance de devenir. D'où il suit que l'âme n'est pas un corps ; car si, par hypothèse, on admettait qu'elle fût un corps, il faudrait chercher au-delà de cette âme corporelle, au-delà de ce composé, ce qui lui donne l'activité, la vie. Elle est une substance, parce qu'elle agit par elle-même ; ce qui est la propriété de toute substance : *Nihil potest per se operari, nisi quod per se subsistit* (1). En cela, l'âme de l'homme se distingue de l'âme des bêtes. L'âme des bêtes n'est que sensible, et, comme telle, jamais elle n'agit sans le concours du corps ; mais, outre qu'elle est sensible, l'âme humaine est intelligente ; au-delà du particulier, elle conçoit l'universel. Or, l'intelligence est la qualité propre d'une substance ; on ne peut pas dire que les âmes des bêtes soient vraiment substantielles (2). Enfin, la substance de l'âme humaine est impérissable ; le commun privilège de toute forme substantielle est l'immortalité. Séparée de la forme, la matière se corrompt, ou, pour mieux dire, elle est transformée, c'est-à-dire vivifiée par une forme nouvelle ; mais la forme, qui est le principe de la vie, ne subit aucune altération lorsqu'elle est séparée de la matière. Vivre, être en acte, sont deux termes synonymes, et l'acte, la vie viennent de la forme ; ou, pour mieux dire, l'acte, la forme, c'est la vie même, et la vie ne meurt pas (3).

(1) *Summa theologiæ*, prima part. quæst. LXXV, art. 1, 2.

(2) *Ibid.*, art. 3.

(3) « Manifestum est quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso : esse autem per se convenit formæ quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu quod acquirit formam ; secundum hoc autem accidit in ea corruptio quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. » Quæst. LXXV, art. 6.

Mais voilà bien des assimilations, ou, du moins, voilà bien des noms pour désigner la substance une de l'âme. Arrêtons-nous donc un instant avec saint Thomas, pour nous demander s'il est bien vrai que l'intelligence s'unisse au corps à la manière d'une forme : *Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma ?* On conteste cette identité de l'intellect et de la forme, et l'on y fait plusieurs objections. Saint Thomas les reproduit et les discute tour à tour. Quel est le principe de toutes les opérations d'une chose déterminée? C'est la forme de cette chose. C'est à cette forme, et à bon droit, qu'on a coutume d'attribuer l'acte de cette chose. Or, il est évident que la vie du corps vient de l'âme, l'âme étant le principe par lequel nous vivons, nous sentons, nous changeons de lieu, et par lequel nous concevons, nous formons, nous possédons des idées. Peut-on distinguer en essence l'âme proprement dite de l'âme intellective, de l'intellect? Pour motiver cette distinction, il faudrait dire que l'intelligence advient à l'âme accidentellement. Mais quoi ? Ce qui fait que Socrate est homme, ce qui constitue sa différence spécifique, la raison de Socrate (*rationale, differentia constitutiva hominis*) lui serait accidentelle ! Cela ne peut se dire. Si donc elle ne lui est pas accidentelle, elle lui est essentielle, elle est son essence même ; elle est une partie de Socrate défini quelque tout composé. Mais suivant quel mode cette forme s'unit-elle à ce corps, qui subsiste par elle et dont elle n'a pas besoin pour subsister ? Ici se présente l'explication donnée par Averroès. Cette union a lieu par le moyen de l'espèce intelligible, qui a deux sujets ; l'un, l'intellect possible (en puissance de devenir) : l'autre, l'image impresse (qui s'imprime sur les sens du corps). C'est ainsi, dit

Averroès, que l'intellect possible est actualisé par l'espèce intelligible. Mais cette explication, reproduite par Saint Thomas, a, dit-il, un grand vice ; elle n'explique rien. On demande comment une substance simple peut passer à l'état de substance composée. Averroès semble feindre de ne pas entendre une question aussi précise, et il répond en disant comment s'opèrent, à son avis, des phénomènes qui supposent déjà la génération de cette substance. Ainsi que saint Thomas le fait observer, l'intellect possible d'Averroès est, à l'égard des images, ce qu'un mur est à l'égard des couleurs dont le pinceau de l'artiste l'a revêtu. Dit-on que le mur voit ces couleurs, et qu'il en apprécie l'harmonieuse ordonnance? Or, il importe de faire connaître comment l'intellect, principe d'action, de mouvement, principe de vie, s'unit au sujet qu'il actualise en lui communiquant sa propre activité, et non pas comment le sujet actualisé vit, agit, pense, exerce, en un mot, les facultés diverses qu'il a reçues de la forme. Saint Thomas ne veut donc pas admettre que l'intellect s'unisse au corps à la manière d'une espèce. Il ne lui convient pas davantage d'assimiler cette union à celle d'un moteur qui viendrait modifier l'état de quelque sujet déterminé, car l'acte d'un moteur agissant en Socrate ne serait pas l'acte de Socrate, et l'intellect ainsi considéré serait quelque chose d'étranger à l'instrument qu'il mettrait en action, c'est-à-dire à l'essence même de l'individu qui répond au nom de Socrate. La différence spécifique, la raison, est, dit Averroès, en dehors de Socrate comme pur intelligible. Soit! C'est une question que saint Thomas réserve pour la traiter plus tard; mais, comme réelle, la raison est une partie intégrante de Socrate, elle est la forme pro-

pre de cet atôme ; il faut donc qu'elle s'unisse au corps de Socrate comme l'acte à la puissance, et c'est pour cela qu'on la définit la forme du corps, car la forme est l'acte de ce qui devient (1).

Nous avons fait connaître le parti qu'Averroès prétend tirer de l'explication repoussée par saint Thomas. De ce que l'intellect possible n'est, à l'égard de l'espèce, qu'un récipient, il suit que l'agent est non pas cet intellect possible, mais un principe externe. Aussi les traducteurs latins d'Averroès se servent-ils de ces mots *intellectus materialis*, pour désigner l'intelligence humaine, le lieu des intelligibles conceptuels, réservant le nom d'*intellectus agens* à la substance mystérieuse qu'Averroès dit la cause, le moteur extrinsèque de la raison personnelle. Donc cette cause, en tant qu'impersonnelle, est une. C'est ce que déclare Averroès : *Intellectus agentis substantia est una* (2). Voilà par quel chemin on arrive à la doctrine de l'unité substantielle des âmes. Mais saint Thomas ne peut accepter cette doctrine, et il s'empresse de la combattre. S'il n'y a pour Socrate et pour Platon qu'une seule âme, Socrate et Platon sont un seul acte, et, en conséquence, un seul étant, un seul homme : on ne les distingue plus l'un et l'autre suivant l'essence ; ils ne diffèrent plus que par de simples accidents. Or, non-seulement cette proposition est hérétique, mais, de plus, elle est absurde, *Quod omnino est absurdum ;* et saint Thomas en prouve l'absurdité par l'analyse de tous les faits de conscience qu'il lui plaît de rappeler (3). C'est l'argu-

(1) *Ibid.*, quæst. LXXVI, art. 1. — Voir M. Combes, *Psychol. de S. Thomas*, p. 56.

(2) Averroès, *De animæ beatit.*, c. V.

(3) Rappelons qu'il y a un traité particulier de saint Thomas contre la doctrine d'Averroès.

ment d'Aristote contre l'étant unique de Parménide, et celui d'Abélard contre l'essence universelle de Guillaume de Champeaux. Dès qu'on suppose, en ordre de génération, l'un antérieur au multiple, l'un est le nécessaire, le permanent ; le multiple n'est plus que le possible, le contingent. Si c'est être nominaliste que de nier ces unités chimériques, tant spirituelles que matérielles, saint Thomas l'est ici contre Averroès, comme le sont tous les péripatéticiens contre tous les platonisants.

Cependant c'est un principe d'Aristote que tout ce que reçoit un sujet s'assimile à la nature de ce sujet. C'est pourquoi l'on dit : si l'intellect est individuel, tout ce que reçoit l'intellect de Socrate est individuel. Or il est incontestable que Socrate a des notions générales, universelles. Voilà une objection considérable en scolastique, qui causait, comme on l'a vu, beaucoup d'embarras à Albert-le-Grand. Que va dire saint Thomas pour mettre d'accord deux choses si contradictoires en apparence : l'individualité de l'intelligence et l'universalité de certaines idées intellectuelles ? Plus résolu qu'Albert, plus sûr de lui-même, il ne fera pas de vains efforts pour concilier, sur ce point, Aristote et son commen-tateur ; il dira simplement : le principe d'individuation est la matière ; or, quand l'âme recueille une forme qui n'est pas encore dégagée de toutes les conditions matérielles, elle ne recueille qu'une forme plus ou moins individuelle, et le récipient des formes individuelles est l'âme sensible, ou, pour mieux parler, un des sens, instrument individuel, matériel de l'âme ; mais quand elle conçoit une forme commune, universelle, cette conception a lieu par le moyen de l'âme

intellective, cet intellect immatériel de Socrate dont le propre est de recueillir l'universalité des choses, comme le propre de l'intellect divin est de l'opérer. Soit! Cependant cela n'est-il pas contraire à ce que saint Thomas prétend prouver ? En effet, si le principe d'individuation est la matière, ce qui, chez Socrate, n'est pas matériel, ou, si l'on nous permet cette expression, matérié, cela n'est pas individuel ; donc Averroès est en droit de prétendre que l'âme est universelle (1). Notre docteur n'ayant pu se contredire lui-même avec une telle légèreté, il faut que nous entendions mal ce qu'il veut exprimer par cette *materia individuans*, qui joue l'un des rôles principaux dans toutes les parties de sa doctrine. Interrompons donc un instant notre analyse, pour aller chercher les explications que saint Thomas nous donne ailleurs à ce sujet.

La recherche du principe d'individuation fut pour toute l'école, au XIIIe siècle, une affaire capitale. Cette question s'offrant à nous pour la première fois, nous devons nous efforcer de la faire bien comprendre. Toute la difficulté vient de la distinction établie par Aristote entre la matière et forme, distinction qui, comme le fait observer M. de Rémusat, n'a pas été conservée *in terminis* par l'école cartésienne, et n'est plus guère comprise aujourd'hui que par les érudits. Le motif qui l'a fait rejeter est facilement appréciable. On avait vu les scolastiques, argumentant sur la matière et sur la forme prises en elles-mêmes comme sur des entités véritables, rechercher les pro-

(1) C'est l'objection des scotistes : « Apud D. Thomam individuatio est propter materiam : anima autem in seipsa est sine materia. Quomodo ergo potest multiplicari ? » *Philos. natur. J. D. Scoti a Philippo Fabro* ; theor. LXIX, p. 41C.

priétés de l'une et de l'autre, et faire consister dans cette recherche toute la haute physique. Or, il fallait affranchir l'étude philosophique de la multitude des questions oiseuses que l'esprit de controverse avait incidemment posées, en vue de justifier tel ou tel parti pris sur la nature des deux principes. C'est à quoi l'on procéda résolument, en mettant de côté les principes eux-mêmes. Les vétérans de l'école thomiste firent entendre de vives réclamations. On n'y prit garde. Cependant qui se montra, parmi les cartésiens, le plus violent adversaire des abstractions scolastiques ? Ce fut incontestablement Malebranche. Or, ne suffit-il pas de le nommer, pour prouver que certains partisans de la nouvelle philosophie n'eurent pas moins le goût des formules abstraites que les plus obstinés sectateurs de l'ancienne ? Mais gardons-nous de nous mêler à la querelle de Malebranche et des thomistes. Pour nous en tenir à ce qu'il importe d'éclaircir, il est constant qu'Aristote, si mal traité dans tous les manifestes cartésiens, n'a pas mérité tant d'outrages. Ayant distingué la matière et la forme, il n'a jamais considéré ces deux éléments des choses sensibles comme réellement séparables de ces choses mêmes. La matière et la forme, considérées à part des choses, ce sont là, suivant Aristote, de simples raisons d'être ; ce ne sont pas des êtres vrais. Mais, d'autre part, il n'est pas moins constant que le langage d'Aristote, souvent obscur, nous l'avons dit, quoique toujours précis, a, dans ce cas, fourni matière à beaucoup d'extravagances.

Au premier livre du *Traité du ciel*, chapitre neuvième, art. 3, nos docteurs lisaient : « Si le ciel que « nous voyons est une substance individuelle, autre

« chose sera la manière d'être de ce ciel et celle du « ciel pris absolument ; autre chose sera donc ce ciel « et le ciel en général, le ciel en général étant une « forme, une idée, et ce ciel particulier étant une « chose déterminée au sein de la matière. » Ce n'est pas Aristote, notons le bien, qui raisonne ainsi. Il reproduit une objection qu'on lui fait, et l'interlocuteur est quelque disciple de Platon, auquel il s'empresse de répondre que si la forme en soi peut être conçue comme séparée de la matière, on ne saurait toutefois distinguer en essence ce ciel du ciel en général, ce ciel comprenant dans sa propre substance toute la matière céleste. La réponse est assurément concluante. Mais l'objection platonicienne avait provoqué l'attention des commentateurs arabes, et, l'isolant de ce qui la précède et la suit, ils en avaient tiré ce problème : l'être général étant donné, comment se détermine l'être particulier ? Est-ce de la forme, est-ce de la matière qu'il tient ce qui le particularise ? Un péripatéticien naïf eut à cela simplement répliqué : toute substance, composée de matière et de forme, est individuelle. La forme séparée de la matière et la matière séparée de la forme, la matière et la forme universelles ne subsistent que dans le monde de Platon, c'est-à-dire dans le monde des chimères. L'individuel est ce qu'il est en lui-même, premier sujet, substance première, et l'on recherche vainement quelle part d'être lui peuvent attribuer extrinsèquement la forme et la matière universelles, puisqu'il n'y a pas de forme, pas de matière, au delà de cette matière et de cette forme dont la jonction donne le tout de cet individuel. A notre sens, comme au sens de Buhle et d'un grand

nombre d'autres interprètes, voilà la pure doctrine d'Aristote.

Mais cette réplique vraiment péripatéticienne écarte le problème scolastique de l'individuatiou et ne l'explique pas. Nous devons, pour l'expliquer, ou négliger l'autorité d'Aristote ou lui proposer les termes du problème et l'inviter à le résoudre. Prenons ce dernier parti, et continuons d'interroger le maître avant d'accorder la parole à ses disciples.

Dans le passage du traité *Du ciel* que nous venons de citer, on voit déjà que ce ciel diffère du ciel pris absolument, ce ciel possédant une matière, et le ciel idéal étant immatériel, indéterminé. On lit dans le douzième livre de la *Métaphysique*, au huitième chapitre (§ 18): « Il est évident qu'il n'y a qu'un ciel ; car s'il y avait « plusieurs cieux, comme il y a plusieurs hommes, il « y aurait un seul principe pour chacun d'eux quant « à la forme, il y en aurait plusieurs quant au nom« bre. Or tout ce qui est multiple a nécessairement « une matière ; car la définition est unique et la même « pour plusieurs, comme, par exemple, pour l'homme « en général, et pourtant Socrate est bien un seul « homme. Mais quant à l'essence, c'est-à-dire au « premier principe, elle n'a pas de matière, puisque « c'est l'entéléchie. » Il semble que, dans ce passage, comme dans le précédent, Aristote se déclare pour la doctrine de la matière individuante. Cependant il faut prendre garde de ne pas confondre ici la raison externe et la raison interne de l'individualité des choses. Ayant nié la réalité du ciel en général, ayant réduit à la notion vague d'entéléchie ce qui constitue formellement chacun des êtres numérables, Aristote ne peut évidemment pas considérer cette entéléchie comme la

raison externe qui dégage l'unité subalterne, l'individu, de l'unité suprême. Il n'y a de véritablement un que Socrate, matière et forme, et, hors de Socrate, il n'y a que la raison d'être de Socrate, il n'y a pas l'homme en général. Voici l'individuel composé de matière et de forme, et inséparable de sa forme aussi bien que de sa matière. Va-t-on de l'individuel au général? On trouve la matière générale et la forme générale ; mais cette matière aussi bien que cette forme sont de pures idées, et, comme idées, de pures notions. D'où il suit que l'unique sujet réel est la substance réalisée, et que le principe externe d'individuation est ce qui la réalise matériellement et formellemenl. Aristote ne peut donc se demander ce qui, de la matière ou de la forme, vient du dehors constituer l'individuel, puisque l'individuel est, en ordre de génération, la nature première, l'acte que rien ne précède, si ce n'est la puissance. Mais si, toutefois, on le presse de dire ce qui distingue les deux éléments de l'individu, la matière et la forme, il répondra que telle matière se dit d'un seul pris à part des individus numérables, et que telle forme se dit de plusieurs, comme appartenant à plusieurs au titre de prédicat substantiel. Ainsi la matière sera le signe de l'individualité, la forme le signe de l'universalité ; mais ni la matière ne sera le principe externe de l'individualité, ni la forme le principe externe de l'universalité : il n'y a pas deux principes externes, il n'y en a qu'un seul, et ce principe est l'acte par lequel Socrate est, avant lequel il pouvait être, mais n'était pas. Maintenant rien n'empêche que le signe soit défini le principe interne. En ce sens, la matière sera principe d'individuation ; mais, qu'on l'entende bien, la matière déjà réalisée, déjà détermi-

née par l'acte du moteur qui, dans Socrate, a produit ces os et cette chair. Quant à la matière en général, rien ne vient d'elle, puisqu'elle n'est pas.

Afin que ce que nous venons de dire soit rendu plus clair encore, citons un autre fragment de la *Métaphysique* : « Tout ce qui est produit est produit par quelque « chose (ce que j'appelle le principe de la production), « de quelque chose (qui est non la privation, mais la « matière) et devient quelque chose (une sphère, un « cercle, ou tout autre objet analogue). Or, de même « que le sujet ne fait pas l'airain, de même il ne fait « pas la sphère, si ce n'est accidentellement, en tant « que la sphère est accidentellement une sphère d'ai« rain ; mais il ne fait pas la sphère elle-même (1), car « faire une chose c'est la tirer d'un sujet absolument « indéterminé. Je dis, par exemple, qu'arrondir l'airain « ce n'est faire ni le rond ni la sphère, mais c'est faire « une chose différente, c'est réaliser cette forme en un « autre. En effet, si l'on faisait la sphère, sans doute « on la tirerait d'une autre chose, et cette autre chose « serait le sujet de cette sphère, comme dans la produc« tion de la sphère d'airain on fait de ceci, qui est de « l'airain, cela qui est une sphère. Si donc telle autre « chose en produisait une autre, il est évident qu'elle « la produirait de la même manière, et la chaîne des « productions se prolongerait ainsi jusqu'à l'infini. « En conséquence, il est évident, pour ce qui regarde la « forme ou la figure que revêt l'objet sensible, quel « que soit le nom qu'il convienne de lui donner, il est « évident qu'elle n'est pas réellement produite, qu'il

(1) Nous traduisons sur l'édition de Tauchnitz, où nous lisons : Ἐκείνην δὲ οὐ ποιεῖ. En d'autres éditions manque la négation οὐ ; ce qui a rendu cette phrase inintelligible à plusieurs traducteurs.

« n'y a pas production réelle de cette forme, de cette « figure, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une essence. « Elle est, en effet, ce qui se réalise dans un autre, « qu'elle provienne de l'art, de la nature, ou d'un « agent quelconque. Cela fait être la sphère d'ai- « rain, car la sphère d'airain est le produit de l'ai- « rain et de la sphère ; telle forme a été donnée à « telle matière, et la chose produite est une sphère « d'airain. Mais s'il y avait production de la sphère « en général, de quelle autre chose serait-elle faite? « Car il faudra toujours que l'objet produit soit divisi- « ble, et qu'il y ait ceci, qu'il y ait cela ; je veux dire « cette matière et cette forme... Il résulte évidemment « de ce qui vient d'être dit que ce qu'on appelle soit la « forme, soit l'essence, n'est point produit isolément, « que ce qui est ainsi produit c'est l'union des deux « éléments, que, dans tout être qui vient à se produire, « il y a de la matière, il y a, d'une part, ceci, et, d'autre « part, cela. Se peut-il donc qu'il existe quelque sphère « hors des sphères qui sont là sous nos yeux, qu'il y « ait quelque maison autre que ces maisons de bri- « ques ? Si par hasard il en était ainsi, l'être, dépourvu « de quiddité, serait simplement ce qu'exprime une « qualité. Or la qualité n'est pas l'être déterminé, mais « elle attribue à l'être déterminé telle ou telle manière « d'être, de telle sorte que l'être produit est cet être et « tel être. Le tout composé de matière et de forme, » c'est Socrate, c'est Callias, comme cette sphère « d'airain que voici. Quant à l'homme, quant à l'ani- « mal, il en est d'eux comme de la sphère d'airain en « général. Ainsi donc il est bien clair que les causes « des formes (c'est ainsi que certains philosophes « appellent les idées), en admettant qu'il y ait quoi que

« ce soit hors des objets particuliers, ne servent en
« rien à la production des natures, des substances, et il
« n'est pas moins clair que ce ne sont pas là des sub-
« stances individuellement déterminées. Il est encore
« manifeste que ce qui produit est, dans certains
« cas, pareil à ce qui est produit, mais lui est identi-
« que quant à la forme sans l'être quant au nombre...
« Ainsi un homme produit un homme... Pour conclure,
« évidemment il n'est pas nécessaire de faire de l'idée
« une sorte d'exemplaire. Ces exemplaires pourraient
« surtout servir à la production des êtres individuels,
« puisque ce sont eux surtout qui sont des substances;
« mais, en ce qui les concerne, il suffit que l'être généra-
« teur agisse et cause l'union de la forme à la matière.
« Cette forme réalisée dans ces chairs, dans ces os,
« voilà tout Callias, voilà tout Socrate. Ils diffèrent
« néanmoins quant à la matière, puisque la matière
« est autre en chacun d'eux; mais quant à la forme
« ils sont identiques, puisque la forme est indi-
« visible (1). »

Aristote, nous l'avons dit, ne s'est jamais demandé si l'individualité vient de la matière ou de la forme. Ainsi donc, puisque nous nous sommes proposé de rechercher ce qu'il aurait pu répondre à cette question, qu'on ne s'étonne pas de nous voir faire cette recherche dans un fragment de sa *Métaphysique* où il traite une question prochaine. Ce passage contient beaucoup de vérités, ou, du moins, beaucoup de propositions que nous tenons pour vraies. Mais que nous importe-t-il d'en recueillir en ce moment? Rappelons d'abord cette phrase du texte : « Dans la production de la sphère

(1) *Métaphysique*, livr. VII, ch. VIII.

« d'airain on fait de ceci, qui est de l'airain, cela qui est « une sphère. » Or, il semble bien que, dans cette phrase, Aristote considère l'airain, pris pour matière externe, comme le principe individuant de la sphère prise pour forme. Lorsqu'il dit plus loin : « Cette forme « réalisée dans ces chairs, dans ces os, voilà tout « Callias, voilà tout Socrate, » il semble de même exprimer que tels os et telles chairs, individuant telle forme, constituent Socrate et Callias. Mais quelque explication est ici nécessaire. Si cet airain était avant de recevoir la forme sphérique, il avait déjà quelque forme, puisqu'il était, et que rien n'est en acte dépourvu de forme ; d'autre part, ces os, cette chair, qui sont l'être matériel de Socrate, de Callias, ne seraient pas s'ils n'avaient une forme, et la forme qu'ils ont, qui leur est inhérente, est bien une forme spécifique, puisque c'est la forme humaine. Mais ces os, cette chair ne sont pas s'ils ne sont en Callias, en Socrate ou en quelque autre ; cet airain n'est pas s'il n'est sphérique, ou s'il n'a quelque autre forme : « De même que le sujet ne fait « pas l'airain, de même il ne fait pas la sphère ; » ainsi l'airain ne devient pas sans la sphère, la sphère ne devient pas sans l'airain ; point de matière séparée de sa forme, point de forme séparée de sa matière. Quand Aristote dit que la matière est le sujet des formes, il parle de la matière non pas informe, mais informée, prise comme sujet de toutes les formes accidentelles. En effet, tout sujet est, puisqu'il est, nécessairement déterminé, c'est-à-dire matériel et formel à la fois, et quand ce sujet matériel et formel est dit simple matière, c'est par opposition à toutes les formes qu'il peut revêtir accidentellement. Voici donc la réponse d'Aristote à la question sur le principe externe d'individuation :

Ce n'est pas la matière, ce n'est pas la forme, car le premier acte de génération ne donne ni la matière ni la forme isolées, mais il donne la matière et la forme réunies, la sphère d'airain. Quel est donc le principe externe d'individuation ? A l'égard des formes contingentes, c'est la substance même, c'est-à-dire telle forme et telle matière réalisant déjà par leur alliance un suppôt individuel ; à l'égard de la substance, ce n'est ni la matière, ni la forme, c'est la cause productrice, ou plutôt c'est l'acte même qui les produit simultanément : « Car faire une chose, c'est la tirer « d'un sujet absolument indéterminé ; » et toute détermination première du sujet est mélange de matière et de forme : « Ce qu'on appelle soit la forme, soit « l'essence, n'est point produit isolément ; ce qui est « ainsi produit c'est l'union des deux éléments (1). » Pour conclure, la matière ne venant pas à l'être avant la forme nécessaire, ni la forme nécessaire avant la matière, le principe externe d'individuation et le principe générateur de la substance sont un même. C'est ce qui se lit encore au douzième livre de la *Métaphysique* : « Les universaux ne sont pas des princi- « pes ; c'est l'individu qui est le principe des individus. « L'homme universel pourrait venir de l'homme uni- « versel ; mais l'homme universel n'existe pas. Ce qui « existe, c'est Pelée, principe d'Achille, comme ton « père l'est de toi, comme ce B est le principe de cette « syllabe BA, tandis que B pris absolument ne serait « que le principe de l'indéterminé BA (2). » Et l'on

(1) Le texte est très-énergique : « Φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ ὡς οὐσια λεγόμενον οὐ γίγνεται· ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται... »

(2) *Métaphys.* livre XII, ch. v.

remonte ainsi jusqu'au premier principe, qui, pour être cause, doit être lui-même en acte ; ce qui veut dire être déterminé.

Voilà donc l'opinion d'Aristote sur le principe externe. Ce qu'il pense du principe interne se lit encore ici. Toute forme, dit-il, est plus ou moins générale ; mais toute matière est nécessairement individuelle. C'est pourquoi la matière de Socrate diffère de la matière de Callias, quand leur forme est identique. Ainsi, par opposition à la forme, la matière est ce qu'il y a, dans Socrate, de plus individuel ; par opposition à la matière, la forme est ce qu'il y a, dans Socrate, de plus général. Et si cela se dit de l'espèce et du genre, des substances secondes, c'est-à-dire des formes inhérentes, à plus forte raison cela se dira-t-il des formes adhérentes ou adjacentes. La matière ne donne pas tout l'individu, puisqu'elle n'en est qu'une partie, mais cette partie a plus que l'autre le caractère de l'individualité. Nous n'avons pas à pousser plus loin cet interrogatoire. Tout ce que nous voulions savoir, nous le savons. Ici, les termes dont Aristote fait usage sont clairs comme sa pensée.

Retournons maintenant à nos docteurs scolastiques. Les Arabes ayant attribué le titre d'essences à la matière ainsi qu'à la forme premières, il était à leur charge de définir l'*esse per se acceptum* de chacun des éléments séparés de la substance, et de faire connaître la contribution propre de l'un et de l'autre au produit commun, le composé. Or, si l'individualité vient de la matière et l'universalité de la forme, cette forme, isolée de la matière, suivant la thèse arabe, sera l'âme une et commune, et tous les individus possèderont la vie au sein de cette âme indivise. En outre, la matière

isolée de la forme est informe, et l'informe est proprement l'indéterminé ; or, rechercher le principe constituant de l'individu, c'est rechercher ce qui le détermine. Si, d'autre part, ce principe est la forme, comme le prétend Averroès (1), distinguant ici la forme individuelle de l'âme universelle, il n'y a plus manifestement qu'une matière, laquelle supporte, comme accidents, autant de formes qu'il y a d'individus déterminés. Quel autre abîme !

Ce double abîme, qui l'a creusé ? C'est le réalisme, c'est-à-dire le système dans lequel toutes les abstractions deviennent des réalités. Pour n'être pas contraint d'opter entre l'une et l'autre de ces propositions monstrueuses, il s'agit simplement de reprendre la thèse aristotélique, de nier l'existence des natures universelles, et d'attribuer à la cause productrice l'origine et le principe de tout ce qui se produit individuellement, c'est-à-dire de tout ce qui est. Mais, au début du XIIIe siècle, il aurait fallu beaucoup se fier à son propre jugement pour s'écarter ainsi des Arabes, qui passaient pour les plus éclairés des interprètes. Nous avons cité les phrases du traité *Du ciel* qui, comme l'atteste Zabarella (2), servirent d'argument à toute la querelle. Dès l'abord, ces phrases furent mal comprises. Les péripatéticiens enclins à platoniser, ne doutant pas qu'Aristote eût supposé l'être en soi des éléments séparés, présentèrent comme vraiment aristotélique l'hypothèse du ciel pris en général, et raisonnèrent ainsi sur les phrases citées : la forme, comme

(1) « Individuum fit hoc per formam. » Averroès, *De anima*, II. text. II, p. 126, col. IV. — « Individuum non est individuum, nisi per formam. » Le même, *De anima*, II, text. IX, p. 128, col. 3 ; édit. Venet., 1550.

(2) *De constitut. individui*; p. 330 du recueil de ses *Œuvres*.

forme, constitue l'unité de l'espèce réelle, et le mélange de la forme et de la matière, ou plutôt le composé de matière et de forme, donne l'unité numérale. C'est bien là certainement ce que le Maître a dit. Cependant, il faut le reconnaître et le regretter, le Maître n'a pas suffisamment expliqué d'où vient à ce composé de matière et de forme l'individualité qui le distingue de tel autre composé spécifiquement identique. Est-ce de la forme? Est-ce de la matière? C'est donc là ce qu'il faut rechercher.

Albert-le-Grand, qui ne pouvait laisser aucune question indécise, avait déjà proposé d'attribuer à la matière le principe d'individuation (1). Or, comme Albert reconnaît à l'individu le titre de premier-né, et comme il a, d'ailleurs, énergiquement protesté contre la thèse averroïste de la forme ou de l'âme universelle, tout ce ce qu'il peut avoir dit en faveur de la matière individuante doit se rapporter à la raison interne. Il a donc bien compris Aristote et l'a fidèlement suivi; mais il n'a pas soupçonné les débats qui devaient s'élever plus tard sur cette question; aussi ne l'a-t-il pas, lui non plus, particulièrement traitée.

Saint Thomas a reproduit la doctrine d'Aristote et d'Albert sur le principe d'individuation, et l'a développée; mais il l'a fait en des termes assez peu clairs, puisque deux de ses meilleurs interprètes, Thomas de Vio, cardinal de Gaëte, et Gilles Colonna, qu'on ap-

(1) In *Metaph.*, XI, tr. I. « Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiæ. » Alb. Magn., *De cœlo*, I, tr. III, c. VIII. Nous devons dire qu'on rencontre dans les gloses d'Albert-le-Grand certaines phrases qui semblent contredire ce principe, comme celles-ci : « Materia non est hæc materia nisi per hanc formam, » *De anima*, III, tr. II, c I. Materiæ omnis diversitas est propter diversitatem formæ.» *De intellectu et intelligibili*, I, tr. I, c. V.

pelle aussi Gilles de Rome, ne se sont pas trouvés d'accord lorsqu'il s'est agi pour eux d'expliquer et de défendre son opinion. Pénétrons à notre tour dans ce dédale. Voici divers fragments que nous avons tirés de son commentaire sur le livre *Du ciel*, de ses opuscules *De natura materiæ, De ente et essentia*, d'un traité spécial *De principio individuationis*, dont nous ne possédons pas, comme il paraît, un texte très-pur (1), et de plusieurs articles de la *Somme de théologie*. Efforçons-nous de les comprendre d'abord, ensuite de les faire comprendre.

On lit dans le traité *De ente et essentia :* « Le prin-« cipe d'individuation étant la matière, il semble résul-« ter de là que l'essence, qui embrasse à la fois en « elle-même et la matière et la forme, est simplement « particulière et non pas universelle. Donc les univer-« saux manquent de définition, puisque toute défini-« tion signifie l'essence. Or, il faut savoir que ce n'est « pas la matière prise de quelque façon que ce soit, « *quomodolibet*, qui est le principe d'individuation, « mais seulement la matière caractérisée, déterminée, « *materia signata ;* et j'appelle matière caractérisée « celle qui est considérée sous des dimensions posi-« tives, *certis dimensionibus*. Or, il ne s'agit pas de « cette matière dans la définition de l'homme en tant « qu'homme, mais dans la définition de Socrate, si l'on « veut définir Socrate ; dans la définition de l'homme « il faut poser la matière indéterminée, *non signata*, « puisque, dans la définition de l'homme, on ne parle « ni de ces os, ni de cette chair, mais des os et de

(1) Caietanus, *Comment. in libr.*, De ente et essentia, c. II. Le traité de saint Thomas qui a pour titre *De principio individuationis* se trouve dans le tome XVII de ses *Œuvres*, édit. de Rome, p. 106, verso.

« la chair en général, lesquels sont la matière indé-
« terminée de l'homme (1). »

Voici un autre passage du même traité : « L'essen-
« ce d'une substance composée et d'une substance
« simple diffèrent en ce que l'essence d'une sub-
« stance composée est non pas seulement la forme
« ou la matière, mais tout ensemble la matière et la
« forme, tandis que l'essence d'une substance simple
« est la forme seulement. De là résultent deux
« autres différences. D'une part, l'essence d'une sub-
« stance composée peut signifier soit le tout, soit une
« partie de tout, ce qui vient, comme nous l'avons dit,
« de la détermination de la matière ; aussi l'essence
« d'une chose composée ne se dit-elle pas de cette
« chose même de quelque façon que ce soit, car on
« ne peut dire qu'un homme soit sa propre quiddité,
« tandis que l'essence d'une substance simple, qui en
« est la forme, ne peut signifier que le tout, puisqu'il n'y
« a là qu'une forme, qui est en quelque sorte le récipient
« de la forme..... D'autre part, les essences des choses
« composées, reçues par la matière déterminée et
« multipliées suivant les divisions de cette matière,
« *ex eo quod recipiuntur in materia designata, vel*
« *multiplicantur secundum divisionem ejus*, sont un
« même quant à l'espèce, bien qu'elles soient diverses
« en nombre : *contingit quod aliqua sint idem in*
« *specie et diversa numero.* Mais l'essence des sub-
« stances simples, n'étant pas en commerce avec la
« matière, n'est pas susceptible de multiplication.
« Aussi ne trouve-t-on pas dans ces substances plu-
« sieurs individus d'une seule espèce ; mais, comme

(1) *De ente et essentia*, c. II.

« Avicenne l'a dit expressément, autant il y a d'indi-
« vidus autant il y a d'espèces (1). » Que l'on remarque bien cette conclusion. Si étrange qu'elle soit, saint Thomas doit en tirer un grand parti.

A ces citations, qui peut-être seraient suffisantes, nous en ajouterons quelques autres encore, afin de ne rien négliger de ce qui peut contribuer à faire bien comprendre la thèse obscure de saint Thomas. Assimilant la recherche du principe d'individuation à la recherche du premier substant, il fait dans la *Somme* cette déclaration, qui vient confirmer les précédentes: « Les formes qui doivent être reçues par la matière « sont individualisées par cette matière, qui est la ma- « tière de ceci, non de cela, puisqu'elle est le premier « sujet substant ; mais la forme prise en elle-même peut « être reçue par plusieurs, si quelque autre chose ne « s'y oppose pas (2). » Enfin notre docteur complète ces explications dans la troisième partie de la *Somme*, et nous reproduirons encore ce fragement, un peu long, mais qu'il nous semble indispensable de faire connaître : « La première détermination de la matière est la « quantité dimensive (l'étendue) ; c'est pourquoi, sui- « vant Platon, les premières différences de la matière « sont la grandeur et la petitesse. Or, la matière étant « le premier sujet, en conséquence tous les autres ac- « cidents n'adviennent au sujet que par l'entremise de « la quantité dimensive, comme, par exemple, le pre- « mier sujet de la couleur est la surface. C'est pourquoi

(1) *De ente et essentia*, cap. v.

(2) « Formæ quæ sunt receptibiles in materia individuantur per materiam quæ non potest esse in alio, cum primum sit subjectum substans ; forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. » *Summa theologiæ* ; prim. part., quæst. III, art. 2.

« certains philosophes ont prétendu, ce que rapporte « Aristote au premier livre de la *Métaphysique*, que « les dimensions sont elles-mêmes les substances des « corps... (1). » Et plus loin : « Puisque le sujet est le « principe d'individuation des accidents, il faut que ce « qui est supposé le sujet de quelques accidents soit « d'une façon quelconque leur principe d'individuation; « il appartient, en effet, à la définition de l'individu de « ne pouvoir être en plusieurs. Or cela s'entend de « deux manières. Premièrement il est naturel au sujet « de n'être pas en quelque chose ; ainsi les formes « immatérielles séparées, qui subsistent par elles-mê« mes, sont aussi par elles-mêmes individuelles. Secon« dement toute forme substantielle ou accidentelle, qui « naturellement est en quelque chose, n'est cependant « pas en plusieurs choses; ainsi cette blancheur est dans « ce corps. Donc, quant au premier point, la matière « est le principe d'individuation de toutes les formes « qui lui sont inhérentes ; en effet, les formes de cette « espèce étant, suivant la loi leur nature, en une chose « qui remplit à leur égard l'office de sujet, dès qu'une « d'elles est reçue par une matière qui ne peut pas être « dans un autre, cette forme elle-même ne saurait, en « cette condition, être dans un autre. Quant au second « point, il faut dire que le principe d'individuation est « la quantité dimensive. D'ou vient, en effet, qu'une « chose est née pour être en un seul ? Cela vient de ce

(1) « Prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva, unde et Plato posuit primas differentias materiæ magnum et parvum. Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva ; sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies ; ratione cujus quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, ut dicitur in primo *Metaphysicæ*... *Summa theologiæ*, part. III, quæst. LXXVII, art. 2.

« qu'elle est indivisible et divisée de toutes les autres « choses. Or la division de la substance a lieu en rai- « son de la quantité, comme il est dit au premier livre « de la *Physique*. En conséquence la quantité dimen- « sive est en quelque façon principe d'individuation « pour les formes de cette espèce, en tant que des « formes diverses en nombre sont en diverses parties « de matière (1). »

La première proposition de saint Thomas est celle-ci : des deux éléments constitutifs de la substance, l'un, la forme, est ce qui peut être en plusieurs ; l'autre, la matière, est ce qui ne se trouve qu'en un seul. D'où il suit qu'aucune forme, substantielle ou accidentelle, ne saurait prendre la définition de l'individuel sans recevoir cette définition de la matière ; que la matière ne peut revêtir aucune forme, si elle n'est, en tant que matière, individualisée par la quantité ; enfin, que la quantité l'accompagne nécessairement et ne permet

(1) « Cum subjectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subjectum esse aliquo modo individuationis principium ; est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formæ immateriales separatæ, per se subsistentes, sunt etiam per seipsas individuæ. Alio modo, ex eo quod forma substantialis, vel accidentalis, est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus ; sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus ; quia cum hujusmodi formæ, quantum est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia quæ non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum, dicendum quod individuationis principium est quantitas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, ut dicitur in primo Physicorum. Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium in hujusmodi formis, in quantum scilicet diversæ formæ numero sunt in diversis partibus materiæ. » *Summa theol.* part. III, quæst. LXXVII, art. 2.

pas qu'une seule matière supporte simultanément deux formes substantielles (1).

Cependant la matière est-elle exactement définie ce qui n'appartient qu'à un seul ? La matière se retrouve, comme élément fondamental, dans tous les individus numérables ; donc elle n'est pas seulement dans celui-ci, et, comme étant dans tous, elle n'individualise aucun. L'individu est, sans contredit, l'acte suprême, l'acte final, parfait ; or, la matière indéterminée est ce qu'il y a de plus imparfait. On ne saurait donc la considérer, sous aucun rapport, comme la raison immédiate de l'individualité de Socrate ; ce qui prouve qu'elle doit être limitée, actualisée par quelque autre, avant d'être rendue capable d'individualiser telle ou telle forme. Et ce quelque autre est ce que recherchent les réalistes.

Mais on peut les laisser eux-mêmes faire cette recherche. Ils sont, en effet, tenus de dire quel est, au sein des choses nées, le principe individuant de la matière, puisqu'ils supposent, avant l'individu, l'indéterminé réel, substantiel. Quant aux disciples d'Albert, réduisant l'indéterminé à la puissance d'être, ils ne lui rapportent aucun acte, et, comme l'acte vient de l'acte, un de leurs dires est que l'indéterminé, n'étant pas actuel, n'actualise rien. Si donc on leur demande quelle est la raison externe de l'individualité de la matière, ils doivent simplement répondre, avec Aristote, que c'est le premier moteur ou la cause première, et ne pas

(1) Thomas, *De Princip. individ.* ad finem.

(2) « Rerum distinctio non est a materia, a forma, a sole, a secundis agentibus, sed ex institutione primi agentis suam bonitatem communicantis et sapientiam ostendentis. » Thomas, *Summa theologiæ*, part. I, quæst. XLVII.

même s'attarder à rechercher ce que cette première cause a pu faire par le moyen des causes secondes, puisqu'ils ont défini ces causes secondes de pures puissances (2). Saint Thomas s'expliquera bientôt à ce sujet, quand il abordera le problème des formes substantielles. Faisons simplement observer ici qu'ayant rejeté les entités actuellement universelles des réalistes, il ne prétend démontrer que le principe interne de l'individuation. Voici la substance. Des deux éléments qui la composent, lequel individualise toutes les formes qu'elle revêt ou peut revêtir ? Telle est la question que notre docteur s'est proposée et qu'il se flatte d'avoir résolue.

Cependant, il faut le reconnaître, ce que dit saint Thomas est moins clair que ce qu'il veut dire. Au XIII[e] siècle, Guillaume d'Ockam n'est pas encore venu réformer le langage de l'école et rendre aux termes généraux, trop souvent confondus avec les noms des choses, leur sens vrai, le sens que leur a définitivement assigné la philosophie moderne. Le réalisme n'a peut-être pas eu pour lui, depuis l'origine du débat scolastique, les plus éminents des docteurs, mais il a eu le nombre, et, dans l'école ainsi qu'ailleurs, c'est le nombre qui fait la langue. On rencontre donc très-fréquemment, chez saint Thomas, des expressions qu'il aurait mieux fait de ne pas employer, et qu'il ne nous est pas permis d'interpréter de manière à le défendre contre toute accusation de paralogisme. Ainsi, dans les passages que nous venons de citer, on a vu la matière *quomodolibet accepta*, *non signata*, prise pour sujet de l'homme en tant qu'homme, et opposée à cette matière, *materia signata*, prise pour sujet de Socrate en tant que Socrate. Pourquoi ces distinctions, si la matière

indéterminée ne répond à rien dans la hiérarchie des êtres, si, comme saint Thomas le déclare ailleurs, la première disposition de la matière est telle étendue déterminée, si l'homme en tant qu'homme est non pas une chose, mais un nom ?

Or, ces distinctions étant faites, les réalistes s'en emparent et ils disent : d'une part la matière est dans tous comme indéterminée ; d'autre part elle n'est pas, comme déterminée, le suppôt commun des uns et des autres ; elle est la matière propre, l'hypostase inaliénable de celui-ci. Soit ! Mais comment passe-t-elle de l'état de matière commune à l'état de matière individuelle ? Là se trouve la difficulté qu'il faut résoudre : il faut montrer l'origine, la cause, le principe de cette détermination, de ce *signum* qui individualise la matière avant qu'elle ait reçu la forme, et la rend capable d'individualiser la forme quand elle la reçoit. La thèse de saint Thomas est que la matière déjà déterminée revêt ensuite les formes communes, et leur attribue ce caractère d'individualité qui fait que Socrate est vraiment homme, et qu'il n'y a pas, en acte, d'autre humanité que cette forme humaine qui se rencontre individualisée chez Socrate, chez Platon et chez les autres individus de l'espèce. Nos réalistes se laisseront aller jusqu'à reproduire cette thèse, toute réserve faite en faveur du principe qu'elle semble contredire, mais aussitôt ils ajouteront : cela convenu, il reste à nous faire comprendre comment la matière *quomodolibet accepta* est devenue, par une détermination quelconque, apte à marquer de son signe, de son cachet, tout ce qui vient faire corps avec elle. C'est le *principium individuans* de la matière que nous recherchons avant tout, et l'on ne nous parle que du *principium in-*

dividuans de la forme! Telle est l'objection première et principale des scotistes. Nous venons de dire que, pour avoir fait un usage inconsidéré de la phraséologie réaliste, saint Thomas a fourni lui-même à ses adversaires l'argument dont ils se sont armés pour le combattre.

Il répond à cet argument : c'est la quantité qui détermine la matière, avant que celle-ci détermine la forme. Nous avons reproduit le passage du traité *De l'être* où se trouve d'abord cette réponse. Or il n'y a rien de clair dans ce passage, à l'exception des premiers mots; le reste est équivoque, embarrassé, et l'est à ce point que les plus vifs débats se sont élevés, même au sein de l'école thomiste, quand il s'est agi de l'interpréter. Ainsi le cardinal Thomas de Vio, dans ses commentaires sur le traité de *Esse et essentia*, a proposé d'entendre ces termes *materia signata*, de la matière « douée de la puissance pro- « chaine de recevoir telle quantité déterminée », et, comme si cette explication n'était pas déjà suffisamment obscure, il l'a rendue tout-à-fait ininteligible par une explication complémentaire. « L'agent, a-t- « il dit, agissant sur la matière, la rend de plus en plus « propre à recevoir telle forme et telle quantité déter- « minées, de telle sorte qu'au moment où s'accomplit « l'acte final de la génération de la substance, cette ma- « tière n'est plus propre qu'à recevoir telle forme, telle « quantité (1). » A ces puériles hypothèses nous préférons les termes dont Gilles de Rome a fait usage dans ses *Quodlibeta*. Oui, dit-il, c'est la quantité qui détermine la matière. Une substance individuelle ne se dit

(1) Cette opinion du cardinal de Gaëte a été reproduite et défendue par plusieurs autres thomistes, et notamment par Javello. *Metaph.*, V, quæst. xv.

d'aucun sujet et n'est dans aucun sujet; mais ces conditions ne lui peuvent être attribuées que par son *quantum* de matière ; ce *quantum*, cette *materia quanta* est donc la raison déterminante de l'individualité (1). Telle est bien, en effet, la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation. La quantité détermine la matière, la matière déterminée transmet son empreinte à toutes les formes qu'elle contracte, et l'on a la substance individuelle, composée d'une matière individuelle et de diverses formes individualisées.

Mais on prévoit déjà ce que les réalistes vont répliquer au sujet de la quantité prise pour principe individuant de la matière. Dire que le principe d'individuation est la matière déterminée, c'est dire que, pour individualiser ce qui n'est pas elle-même, la matière doit être déjà revêtue du caractère, du signe de l'individualité. De part et d'autre c'est convenu, sinon reconnu. Mais poursuivons : ce signe préalable et nécessaire, ajoute saint Thomas, la matière le tient de la quantité. Aussitôt les réalistes lui répliquent : qu'est-ce donc que la quantité ? Aristote a placé la quantité parmi les catégories de l'être. Mais qu'est-ce qu'une catégorie de l'être ? Nous le savons : c'est tout ce qui se dit et peut se dire de l'être ; et, en effet, il n'y a pas de substance qui ne soit douée de quelque quantité, comme de quelque qualité, de quelque situation ; les dix catégories sont les modes les plus généraux de l'être, ses premiers accidents, inhérents ou adhérents. Disons

(1) Egidio Colonna, *Quodlib.*, quæst. II. L'explication donnée par ce docteur a été admise par le plus grand nombre des disciples de saint Thomas. On la retrouve notamment chez Paolo Soncini, *Metaphys.*, VII, quæst. XXXIII et XXXIV.

donc que la quantité détermine l'individuation de la matière! Mais cela s'entend-il de la quantité prise en elle-même, de la quantité pure, sans détermination? Il ne paraît pas, car la quantité prise comme indéterminée ne peut donner ce *quantum* qui produit la *materia quanta.* Il faut donc que ce soit la quantité déterminée. Et voilà la question reculée, mais non résolue. Car, disent les réalistes, qui détermine la quantité, si ce n'est la forme? Et si l'on trouve, en définitive, que la forme détermine la quantité, laquelle quantité détermine la matière, laquelle matière est le principe déterminant de la forme substantielle, il était beaucoup plus simple de déclarer, dès l'abord, que le principe d'individuation est non pas la matière, mais la forme. Ce que les réalistes proclament d'une seule voix, avec l'assentiment, disons-le par avance, d'un certain nombre de nominalistes plus ou moins inconséquents.

Nous avons cru devoir, dès à présent, entrer dans ces détails, pour ne pas dissimuler le côté faible de la démonstration thomiste, et pour faire bien comprendre à l'avance que la critique scotiste porte, en résumé, plutôt sur des mots que sur des choses. A notre sens, saint Thomas a raison, mais il s'explique mal. Quelle est, en effet, sa doctrine? Dégagée de tous ces mots abstraits qui n'offrent aucune signification précise, inquiètent la pensée et gênent le raisonnement, la doctrine de saint Thomas est celle d'Aristote, et, disons-le sans plus tarder, celle de Descartes. Voici les termes de Descartes : « L'étendue en longueur, largeur et « profondeur constitue la nature de la substance...; « car tout ce que, d'ailleurs, on peut attribuer au « corps présuppose l'étendue, et n'est qu'une dépen-

« dance de ce qui est étendu (1). » Il n'y a qu'à substituer un mot à un mot, et la formule cartésienne devient la formule thomiste. Nous reconnaissons que, dans la controverse, saint Thomas laisse l'avantage à ses adversaires, quand, faisant emploi du vocabulaire réaliste, il semble définir la quantité ce qui, s'ajoutant du dehors à la matière *quomodolibet accepta,* lui attribue la limite, la dimension, l'étendue, l'unité numérique ; mais, en fait, toute sa doctrine est fondée sur cette proposition, incontestablement péripatéticienne et cartésienne : avant cette matière, c'est-à-dire avant telle matière déterminée par telle étendue, il n'y a rien qu'un ou plusieurs êtres de raison, un ou plusieurs êtres *philosophiques* (c'est le nom qu'il leur donne). Il le déclare même avec assez d'énergie : *In formis ubi est multitudo formæ per receptionem in alio quod habet rationem primi subjecti.., manet eadem species in diversis suppositis. Hoc autem recipiens est materia non quomodolibet accepta, ut dictum est, cum ipsa sit de intellectu philosophicæ speciei, sed secundum quod habet rationeme primi subjecti ; et signatio ejus est esse sub certis dimensionibus, quæ faciunt esse hic et nunc* (2). » Cela est parfaitement clair. *Prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva :* la première et fondamentale condition de la matière est sa quantité dimensive, en d'autres termes son étendue ; voilà ce que saint Thomas a parfaitement compris. Mais, au lieu de s'en tenir à cette déclaration, ou de la compléter en disant que la création d'une matière est un fait irréductible à tout autre, un mystère devant lequel l'analyse s'arrête confondue, il a voulu faire preuve

(1) *Principes de philosophie,* p. 32 de l'édit. de 1681, in-4°.
(2) *De natura materiæ,* cap. II, in tomo XVII Operum.

d'une audace égale à celle des réalistes, et il s'est laissé par eux entraîner beaucoup plus loin qu'il n'aurait dû dans le domaine des fictions idéales. Il nous reste à montrer qu'il en est revenu sain d'esprit, et qu'interrogé sur l'existence des natures antérieures à la substance aristotélique, il les a niées avec énergie, ne soupçonnant pas même qu'il eût fait un écart en prenant au sérieux la recherche du principe d'individuation.

Maintenant retournons à l'endroit de la *Somme* où saint Thomas se prononce contre la thèse averroïste de l'âme universelle. Nous comprenions mal les objections qu'il faisait à cette thèse fameuse ; les comprenons-nous mieux maintenant? Oui, sans doute. Une quantité de matière considérée comme premier sujet, voilà Socrate en matière, voilà ce qui constitue l'individualité, l'indivisible étendue de Socrate. L'autre élément de la substance est l'esprit qui fait pénétrer sous cette chair, sous ces os, le souffle divin de la vie. Or, cet esprit, c'est l'âme de Socrate, et cette âme n'a pu s'unir au premier sujet, sans se personnifier, s'individualiser en cette ébauche charnelle. Donc, si l'âme en soi, séparée des êtres animés, peut être conçue comme quelque essence universelle, elle n'est dans ces êtres et ne les anime qu'à la condition d'être individualisée en chacun d'eux. Cette conclusion est d'une grande importance, et personne ne l'a mieux apprécié que saint Thomas. Il a montré l'origine et les conséquences de l'opinion contraire, et l'a combattue tour à tour au nom de Platon, d'Aristote, de Thémiste, de Théophraste, de tous les anciens, contre Algazel, Averroès et leurs disciples, ayant grandement à cœur de prouver que les Arabes avaient, les premiers, ima-

giné cette erreur qui renverse tous les fondements de la science et de la morale (1).

Saint Thomas ayant traité les mêmes questions en plusieurs écrits, nous allons des uns aux autres, cherchant où se trouvent ses explications les plus claires. Mais il ne faut pas que ces excursions nous fassent perdre le fil que nous avons à suivre pour exposer la doctrine de ce logicien très conséquent. Nous voici présentement au point où la nature de l'âme doit être particulièrement définie. De ce principe, que l'âme est une forme, on est conduit à celui-ci : l'âme est simple, une, et l'on ne trouve pas dans un même corps plusieurs essences distinctes auxquelles le nom d'âme puisse être attribué par analogie. C'est là, comme on le sait, un des articles les plus importants de la doctrine thomiste. Les Arabes et les arabisants avaient fort embrouillé cette question en discourant sur les facultés du conjoint spirituel. Saint Thomas ne peut ignorer que, dans Aristote, ces facultés sont quelquefois opposées les unes aux autres sous le nom d'âmes, et il leur conserve ce nom ; mais il prend bien soin de démontrer qu'il ne leur convient pas, car l'âme, définie l'acte ou l'entéléchie du corps, est une et non multiple. La preuve qu'il fournit de l'unité de l'âme mérite d'être rapportée. Si l'on dit qu'il y a dans Socrate plusieurs âmes, l'âme végétative, l'âme sensible, l'âme rationnelle, il faut dire, suivant Aristote très subtilement interprété, qu'il y a, dans la même substance, plusieurs essences réelles, c'est-à-dire plusieurs êtres, comme Socrate, l'homme,

(1) Cette polémique se trouve dans diverses parties de la *Somme de théologie*, et en outre dans le traité spécial qui a pour titre *De unitate intellectus contra Averrhoym*, p. 97, verso, du tome XVII des *Œuvres* de saint Thomas, édit. de Rome.

l'animal. Or, ne vaut-il pas mieux définir l'âme intellectuelle une forme dont la virtualité joint à la raison toutes les énergies que possède l'âme végétative des plantes, l'âme sensible des brutes ? Telle est la définition de l'âme que saint Thomas préfère, et il déclare, en conséquence, que Socrate est, par la vertu de la même âme, homme et animal (1). Cela semble fort bien dit ; mais cela ne vient-il pas compromettre la thèse de la matière individuante ?

La compromettre ? Non pas, mais expliquer ce qu'elle peut encore avoir d'obscur. Puisque cette âme est une, et puisque cette âme est, suivant les prémisses, l'acte du corps, il suit que, l'âme absente, le corps n'est en acte d'aucune manière : intelligence, sensibilité, végétabilité même, tout disparaît, s'évanouit avec l'acte unique qui donne ces trois facultés. On nous disait tout à l'heure que la matière de Socrate est cette chair, ces os ; or, cette chair, ces os, isolés de l'âme intellectuelle, pourraient être considérés encore, s'il y avait trois âmes, comme animés par l'âme végétative et par l'âme sensible, et l'on aurait, avant la génération de Socrate, l'animal vivant, sentant, auquel il ne manquerait plus que l'acte final pour devenir le tout substantiel qui répond au nom de Socrate. Mais saint Thomas est bien loin d'admettre de telles fictions. Avant Socrate, il n'y a rien, et, dans Socrate, cette chair, ces os, ne tiennent du principe matériel que l'étendue ; toute forme essentielle, générique ou spécifique leur vient de l'âme, de l'âme définie la source de

(1) Prima *Summæ*, quæst. LXXVI, art. 3. — *Quodlibeta*, quodl. XI, art. 5. — M. Ch. Jourdain fait remarquer justement (*Philos. de S. Thomas*, t. I, p. 296) que saint Thomas, souvent accusé d'avoir divisé les principes de la vie, s'est prononcé contre cette division même avec plus de fermeté que Descartes.

la vie. On aurait donc très mal compris la thèse thomiste sur le principe d'individuation, si l'on avait confondu la détermination que la matière reçoit de la quantité avec celle qu'elle reçoit de l'âme ou de la forme proprement dite. L'âme ne donne pas l'étendue ; mais, réciproquement, l'étendue ne donne ni l'intelligence, ni la sensibilité, ni la végétabilité. Ce qui revient à dire que la matière n'est pas avant la forme, que la génération de la matière et de la forme est, en en Socrate, un même acte, et que l'individuation, quant au principe externe, vient non de la matière en soi, non de la forme en soi, mais de la cause mystérieuse, mystérieuse parce qu'elle est divine, de qui procède la génération de toute substance individuelle.

Saint Thomas distingue ensuite les formes nécessaires, c'est-à-dire les formes substantielles, des formes accidentelles. Que l'on retranche de Socrate son âme, c'est-à-dire sa forme substantielle, il cesse d'être, puisqu'il est par elle, *per adventum animæ.* Pour ce qui regarde les formes accidentelles, elles s'ajoutent à la substance, et s'en séparent sans l'altérer. (1) Mais on demande pourquoi l'âme, substance spirituelle, incorruptible, vient contracter avec le corps matériel, corruptible, une alliance qui, dit-on, ne lui fait pas honneur. Saint Thomas pouvait assurément s'épargner de répondre à une telle question. Cependant il ne l'écarte pas en alléguant une fin de non-recevoir qu'on serait pourtant bien forcé d'accepter. Des explications lui sont demandées ; il les recherche et les donne. Il a déjà dit qu'il existe, entre les substances intellectuelles, une certaine hiérarchie, et que

(1) *Summæ* part. I, quæst. LXXVI, art. 4.

l'âme de Socrate occupe le dernier rang parmi ces substances (1); il ajoute maintenant que, reléguée bien loin de la lumière divine, cette substance subalterne a besoin d'acquérir par le moyen de l'expérience certaines notions qui sont pour elle l'origine et le fondement de toute connaissance. Or, l'expérience a les sens du corps pour instruments nécessaires (2). C'est pourquoi la Providence a marié l'âme au corps, son indispensable auxiliaire : *Sic ergo patet quod propter melius est ut corpori uniatur* (3). A tout disciple de Descartes cette déclaration semblera, nous n'en doutons pas, énergiquement sensualiste. « Je suis, dit Descar- « tes, une chose qui pense. » Nous sommes assurément, répond saint Thomas, une chose qui pense, mais qui pense après avoir senti, et qui, si jamais elle n'avait senti, n'aurait jamais pensé. Voilà ce qui a été réglé par un sage décret de la Providence. Mais poursuivons notre analyse. On demande encore si, dans le moment où l'âme vient se joindre à la matière, la matière n'est pas déjà douée de quelque attribut, de quelque qualité, qui la dispose à rechercher l'âme, ou, du moins, à la recevoir. La réponse est précise et négative. Le premier de tous les actes, dit saint Thomas, est l'être : *Primum inter omnes actus est esse ;* or, l'être est donné par la forme substantielle ; donc, avant de posséder cette forme, la matière n'est en aucune façon : *Impossibile igitur est intelligere materiam prius esse calidam, vel quan-*

(1) *Ibid.* quæst. LV, art. 2.

(2) « Unde oportuit quod anima intellectiva non solum habeat virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. » *Summæ theol.* p. I, quæst. LXXVI, art. 5.

(3) *Summ. theol.*, part. I, quæst, LXXXIX.

tam, quam esse in actu (1). On comprend bien sans doute ce que cela veut dire. Avant d'être jointe à la forme, la matière ne possède pas même l'étendue ; elle n'est rien qu'une pure puissance, sans qualité, sans quantité. Mais aussitôt qu'elle passe de la puissance à l'acte, elle contribue pour sa part à la constitution du composé : pour sa part, c'est-à-dire suivant sa propre nature, bien que cette nature ne se manifeste, ne s'actualise qu'à la venue de la forme. Du mélange de la matière et de la forme nait Socrate ; c'est la loi. Toute substance composée est nécessairement individuelle. Mais l'individualité ne vient pas à Socrate de la forme, puisque la forme, c'est-à-dire l'âme, la vie, ne s'individualise qu'au sein de cette matière, et qu'elle ne peut être, universellement considérée, principe d'individuation. Elle lui vient donc de la matière, quoiqu'on rejette bien loin l'hypothèse de la matière informe, parce que la matière est, dès qu'elle est, individuelle, et individualise la vie qu'elle reçoit.

Mais voici d'autres questions. L'essence de l'âme est-elle réellement identique à sa puissance ? Saint Augustin semble être de cette opinion, lorsqu'il dit que la pensée, la connaissance et l'amour sont la substance même de l'âme ; que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule vie, une seule âme, une seule essence. Cependant ce langage peu philosophique ne convient pas à saint Thomas. Il aime mieux dire que l'essence de l'âme humaine est une, mais que cette essence est douée d'énergies diverses (2), qui naturellement concourent à la même fin (3). Ici l'on

(1) *Ibid.* art 6.
(2) *Ibid.*, quæst. LXXVII, art. 1, 2, 3.
(3) *Ibid.*, *ibid.*, art 6.

pose ce problème : Ces énergies sont-elles dans l'âme comme dans un sujet? A cela saint Thomas répond que l'âme pouvant exercer son intelligence et sa volonté sans avoir affaire d'aucune organe corporel, ces deux énergies, l'intelligence, la volonté, doivent être considérées comme ayant l'âme pour sujet; que, d'autre part, puisque l'âme ne voit pas, n'entend pas sans le secours des sens, les facultés de l'âme qui sont en commerce avec le corps ont pour sujet le tout composé d'âme et de corps(1).La doctrine psychologique de saint Thomas n'est donc pas aussi résolument sensualiste qu'elle semblait l'être. Assurément, il tient grand compte des sens comme moyen de connaître; mais au-dessus des sens, et même dans un autre sujet, il établit ces deux facultés, l'intelligence et la volonté, aux opérations desquelles ne participe rien de corporel. Antérieurement il a dit que ces opérations distinguent l'âme humaine de l'âme des bêtes.

Les énergies de l'âme viennent-elles de son essence? Cette question parait frivole; elle l'est, en effet, et ce qui nous intéresse beaucoup plus que la conclusion de saint Thomas sur cet article, c'est l'argumentation qui la suit : « A cette question, dit-il, je réponds que la « forme substantielle et la forme accidentelle se res- « semblent d'une part, et d'autre part diffèrent. Elles « se ressemblent en ce que chacune d'elles est un acte, « et que, dans les deux cas, quelque chose est produit « en acte, d'une manière quelconque. Elles diffèrent « sous deux rapports. Le premier est que la forme « substantielle donne l'être simple et qu'elle a pour « sujet l'être en puissance, tandis que la forme acci-

(1) « Ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia sunt in conjuncto sicut in subjecto, non in anima sola. » *Ibid.* art. 5.

« dentelle donne non pas l'être simple, mais l'être « déterminé par la qualité, par la quantité ou de quel- « que autre manière, et a pour sujet l'être en acte. « D'où il résulte que l'antériorité de l'acte, *actualitas « per prius*, appartient à la forme et non pas à son « sujet. Or comme, en tout genre, ce qui est antérieur « fait l'office de cause, la forme substantielle cause « l'être en acte dans son propre sujet. Tout au con- « traire, l'antériorité de l'acte appartient au sujet de la « forme accidentelle par comparaison avec cette for- « me ; donc l'actualité de la forme accidentelle a pour « cause l'actualité de son sujet, de telle sorte que, si « le sujet en puissance est apte à produire la forme « accidentelle, elle n'est, toutefois, produite que par « le sujet en acte. Et je parle ici de l'accident propre « au sujet et qui vient de lui. Quant à l'accident qui « vient du dehors, le sujet le reçoit, mais il est produit » par un agent extrinsèque. » Saint Thomas fait ensuite connaître en quoi consiste la seconde différence des deux formes : « Secondement, dit-il, la forme sub- « stantielle et la forme accidentelle diffèrent en ce que « le postérieur étant à cause de l'antérieur, la matière « est à cause de la forme substantielle, tandis que la « forme accidentelle a pour raison d'être l'achèvement « du sujet (1). » Ce passage, qui nous semble très- « curieux, veut être suivi d'un commentaire.

N'y trouve-t-on pas cette doctrine, que la forme substantielle, cette forme que Malebranche lui-même appelle avec tant de bonheur « une invention de gens « oisifs (2), » est déjà par elle-même avant de contri-

(1) *Ibid.* quæst. LXXVII, art. 6.

(2) A. Arnauld, *Vraies et fausses idées*, ch. VII.

buer pour sa part à la constitution de la substance composée ? La forme accidentelle, dit saint Thomas, a pour sujet l'être en acte ; il est évident, en effet, que tout ce qui advient accidentellement à Socrate a Socrate pour sujet, et que, toutes les substances anéanties, aucune forme accidentelle ne pourrait être ; mais, d'autre part, semble-t-il dire, l'actualité, l'existence même de Socrate lui vient d'une forme substantielle qui aurait eu déjà le titre de forme actuelle avant la génération de la substance première, principale, proprement dite. Cette assertion est grave, et, suivant l'interprétation qui lui sera donnée, elle pourra servir de fondement à plus d'un système. Arrêtons-nous donc un instant ici pour adresser à saint Thomas la question suivante : qu'est-ce que l'actualité d'une forme antérieure au sujet substantiel ?

Mais avant d'interroger saint Thomas, il faut toujours entendre Aristote. Que répond Aristote à cette question ?

Nous avons eu plus d'une fois l'occasion de rappeler qu'Aristote, distinguant la puissance de l'acte, fait succéder l'acte à la puissance, parce qu'agir suppose le pouvoir d'agir. Mais, quand il s'exprimait en ces termes, il était physicien. En métaphysique, il n'est question des phénomènes que par rapport aux causes. Or, toute cause est un acte, car toute cause est avant de causer ; on est constructeur avant de construire, on est doué de la vue avant de voir ; ajoutons que l'homme vient de l'homme, que le musicien se forme sous le musicien (1). D'où ce théorème : tout acte a son principe dans un acte antérieur, et cet acte antérieur produit en

(1) *Métaphys.* d'Arist., livre IX, ch. VIII.

acte postérieur ce qui n'était auparavant qu'en puissance de devenir. Donc l'acte vient de l'acte.

Ces explications données, lisons les phrases suivantes, empruntées au neuvième livre de la *Métaphysique,* chapitre VIII : « Il est évident, dit Aristote, que « l'essence et la forme sont, en quelque manière, des « actes. De ce que nous venons de dire il résulte avec « la même évidence que l'acte est, sous le rapport de « l'essence, antérieur à la puissance, et qu'il y a tou- « jours un acte antérieur à un autre, ainsi que nous « l'avons démontré, sous le rapport du temps, jusqu'à « ce qu'on arrive à l'acte du moteur premier et éter- « nel. Ce qui rend plus manifeste encore la vérité de « cette proposition, c'est que les êtres éternels sont « antérieurs essentiellement aux êtres périssables, « et que rien de ce qui est en puissance n'est éternel... « Tout ce qui est impérissable est en acte ; il en est « de même des principes nécessaires. » Qu'est-ce à dire? Aristote vient-il ici renverser de ses propres mains le système qu'il a précédemment édifié ? Après avoir, dans le septième livre de la *Métaphysique,* livré de si vifs assauts à la thèse des idées platoniciennes, se laisse-t-il conduire, par la nécessité d'expliquer la nature des causes, à réaliser, sous le nom d'actes, hors de la substance proprement dite, ces formes, ces essences universelles, impérissables, qu'il a traitées avec si peu de ménagements ? Aux phrases que nous venons de citer nous devons ajouter celles-ci, qui se lisent encore dans la *Métaphysique*, au chapitre V du douzième livre : « Les causes et les éléments sont « différents pour les choses qui ne sont pas dans le « même genre, comme les couleurs, les sons, les es- « sences, la qualité. Ils ne se confondent que par ana-

« logie. Ils diffèrent encore pour les choses de la « même espèce ; non pas, il est vrai, sous le rapport « de l'espèce, mais parce que chacune de ces choses a « son principe particulier ; ta matière, ta forme, ta « force motrice ne sont pas les mêmes que les mien- « nes ; elles ne sont les mêmes qu'au point de vue « général (1). » En d'autres termes, la substance qu'on appelle Socrate est, en acte, douée d'une matière d'une forme, d'une force motrice, qui ne sont pas la matière, la forme, la cause motrice de la substance qu'on appelle Platon. Mais Socrate est périssable ; avant qu'il fût en acte, il y avait d'autres hommes, et il y en aura d'autres quand il ne sera plus. Si donc les causes et les éléments diffèrent pour les différents êtres, soit de genre différent, soit de même espèce, il n'est pas moins vrai de dire que les principes, les éléments nécessaires, c'est-à-dire la matière, la forme, la force motrice, étaient avant la détermination substantielle de Socrate. Ils étaient ; mais où et comment ? Ils n'étaient pas hors de toute substance ; hors de toute substance il n'y a rien. Mais ils étaient en d'autres substances périssables comme l'est Socrate ; et c'est ainsi qu'en remontant d'acte en acte jusqu'au premier moteur immobile, on va d'être en être jusqu'à l'être premier, cause de tout ce qui est. Ainsi s'accordent ces deux propositions ; celle-ci : il y a des actes éternels, des substances éternelles, et celle-là : l'acte de chacun commence et finit avec la substance de chacun. L'acte ne se dit pas du premier moteur en un sens plus général que de Socrate, car le premier moteur est actuellement individuel comme l'est Socrate ; aussi n'est-ce pas l'acte du premier moteur qui se reproduit dans

(1) *Métaphys.*, livre IX, ch. v.

Socrate et dans les autres individus périssables ; tous les individus, périssables ou éternels, ont chacun leur acte, leur forme, leur matière, leur mouvement propres ; mais ce qui est propre à chacun est dit, par analogie, le même en tous. Voilà comment l'acte est antérieur à la puissance (à ce qui peut être, à ce qui doit être Socrate), sans toutefois que l'acte de Socrate ait précédé la génération de Socrate, et sans qu'un acte puisse être autre chose que tel acte déterminé.

Ces explications données, citons quelques autres passages, dans lesquels Aristote se prononce plus clairement encore contre la doctrine si mal à propos mise à son compte par Duns-Scot et par Henri de Gand. Il s'agit de ce qu'on appelle en scolastique la forme substantielle, et la question est celle-ci : Cette forme que doit revêtir la matière est-elle avant le composé ? En ordre de génération, la forme de Socrate vient-elle avant Socrate, ou plutôt la détermination substantielle n'est-elle pas la condition première de toute réalité ? A cette question Aristote répond : « Il y a identité entre « l'âme et l'essence de l'âme (1) ; » — « Le camus implique nécessairement la matière... Or, si tous les « objets physiques sont dans le même cas que le camus, le nez, par exemple, l'œil, la face, la chair, « l'os, et d'une manière générale l'animal, la feuille, « la racine, l'écorce, la plante..., on voit alors comment, en physique, il faut chercher et définir la forme essentielle des choses, et comment le physicien « doit s'occuper de cette âme qui n'existe pas indépendamment de la matière ; (2) » — « Y a-t-il, oui ou « non, une forme substantielle ? Oui, la forme subs

(1) *Métaphys.* livr. VIII, ch. III.
(2) *Ibid.*, VI, ch. I.

« tantielle, c'est ce qu'est proprement un être (1). » —
« La forme substantielle est-elle la même chose que
« chaque être, ou bien en diffère-t-elle? C'est ce qu'il
« nous faut examiner.... Quant aux choses considé-
« rées en elles-mêmes, y a-t-il nécessairement identi-
« té entre la substance et l'essence ?... Si l'on admet
« l'existence des idées, alors le bien réel diffère de
« l'essence du bien, l'animal réel de l'essence de l'ani-
« mal, l'être réel de l'essence de l'être ; alors il y a
« des substances, des idées, autres que celles dont on
« parle, et ces autres substances sont les premières,
« si l'essence est rapportée à la substance. Que si les
« substances sont ainsi distinctes des essences, il n'y
« a plus de science possible pour les unes, et les autres
« ne seront plus des êtres.... Il résulte de ce qui précède
« que chaque être ne fait qu'un avec sa forme substan-
« tielle ; qu'il lui est essentiellement identique. Il en
« résulte également que connaître ce qu'est un être,
« c'est en connaître la forme substantielle. Ainsi, il
« sort de la démonstration que ces deux choses ne
« sont réellement qu'une seule chose (2). »

On comprend ce langage, qui s'éloigne beaucoup de celui de Platon. Ici, point de matière actuellement séparée de la forme, point de forme actuellement séparée de la matière, point de force motrice actuellement séparée de la matière et de la forme ; en un mot, point d'entités intermédiaires. La forme, l'essence, les principes sont des actes et des actes antérieurs à la génération de telle substance naturellement déterminée, parce que, dans ce monde éternel, toute nature, toute chose qui a fait nombre parmi les êtres a nécessaire-

(1) *Métaphys.*, VII, IV.
(2) *Ibid.*, VII, VI.

ment possédé quelque essence, quelque forme, quelque force motrice, et qu'il y a relation d'antériorité et de postériorité dans la production des choses ; mais jamais la forme, l'essence et le reste n'ont été des actes en soi, des actes isolés, séparés de toute substance. Nous voulons bien qu'il y ait quelque apparence de contradiction dans les termes dont Aristote fait usage, lorsqu'il parle, à divers points de vue, de l'acte, de la forme, de la quiddité des choses ; mais, en fait, rien n'est plus contraire à la doctrine péripatéticienne que la thèse des formes substantielles considérées comme jouissant, hors de la substance, d'une objectivité permanente. M. Barthélemy Saint-Hilaire a prouvé, d'accord avec les plus sincères interprètes, que, dans aucun passage du *Traité de l'âme,* l'âme n'est définie quelque substance séparée ou séparable du corps. Aristote insiste même sur la définition opposée ; chaque fois que la question se présente, il dit de l'âme : c'est l'acte, l'entéléchie du corps. Ainsi, dans le vocabulaire d'Aristote, ces mots acte et entéléchie sont proprement synonymes. En conséquence aucun acte n'est substantiel hors de la substance, mais tout acte est ce qui finit tout être, éternel ou périssable.

Qu'est-ce maintenant, pour saint Thomas, qu'une forme substantielle? Si l'on conçoit une forme séparée de la matière, il faut qu'en ordre de génération la matière soit avant cette forme, ou cette forme avant la matière. Ce sont là deux hypothèses. Quant à la première, est-il vrai que la matière ait précédé la forme ? Saint Thomas connaît assez Platon pour savoir qu'il était de ce sentiment. Telle a été aussi la doctrine d'Avicembron. En outre, saint Thomas a lu dans les écrits des Pères platonisants, saint Basile, saint Ambroise, saint

Jean Chrysostôme, que la matière était, au commencement, informe et confuse, et que plus tard, dans un moment précis de la durée, Dieu lui a communiqué la forme en la tirant de lui. Mais quand il s'agit de résoudre une question qui ne touche ni les mœurs ni la foi saint Thomas n'a pas pour habitude de placer l'autorité des philosophes, et même celle des Pères, avant celle de la raison (1). Aussi va-t-il argumenter contre l'hypothèse de la matière définie le sujet primordial de toutes les formes. Si la matière sans forme a précédé, dans le temps, la matière informée, la matière sans forme était en acte avant cette matière informée. Or, le terme de toute création est l'être en acte, et l'acte c'est la forme. Donc la matière sans forme possédait, à l'origine, l'acte, la forme. Ce qui est manifestement contradictoire. Il n'est pas plus sensé de dire que la matière a passé par diverses informations ; que la première information de la matière était la forme commune, et que postérieurement elle a reçu de Dieu les formes diverses qui distinguent les objets. Telle était, suivant Aristote, l'opinion de quelques anciens naturalistes, pour qui la matière première était en acte quelque corps universel, comme l'air, le feu, la terre ou l'eau ; ce qui leur faisait dire que devenir, *fieri*, n'était pas autre chose qu'être distingué d'un autre, *alterari*. Mais cette distinction ne pouvait provenir que d'une forme accidentelle, puisque la forme pre-

(1) « Dicendum quod diversæ opiniones doctorum Sacræ Scripturæ, si quidem non pertinent ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt. In his vero quæ pertinent ad fidem et bonos mores nullus excusatur si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri. » *Quodlibeta*, quodl. III, art. 10. On remarquera les réserves que saint Thomas fait, dans ce passage, contre le probabilisme des Jésuites, ses disciples prétendus.

mière donnait déjà l'être en acte à la matière première. Une forme accidentelle ! Quel fondement pour la personnalité de Socrate ! Il faut, selon saint Thomas, rejeter cette hypothèse, comme vaine et fabuleuse. C'est là ce qu'il déclare expressément dans la question 66 de la première partie de la *Somme de théologie* (1). Ailleurs, dans son traité spécial sur les *Substances séparées,* il est plus abondant et plus net encore. Prenant à partie l'opinion d'Avicembron, il démontre qu'en attribuant à la matière le genre, à la forme la différence, pour dire ensuite que le genre existait avant la différence ou l'espèce, le maître des nouveaux naturalistes a détruit l'objet même de la philosophie naturelle. Quel est, en effet, l'objet de cette philosophie? C'est l'être simple, soumis à la double loi de la génération et de la corruption. Or, cet être ne se rencontre pas même dans le monde chimérique d'Avicembron ; il n'y a que des formes succédant à d'autres formes à la surface d'un sujet commun (2). Saint Thomas soutient avec le plus grand succès, et sur le ton le plus élevé, toute cette polémique contre la thèse de la matière actuellement première. Quand ses diciples la reprendront contre Duns-Scot, ils n'y pourront ajouter rien de nouveau. Cependant il va peut-être plus loin encore dans ses *Quodlibeta.* S'étant demandé si Dieu peut faire une matière sans forme, il examine selon sa méthode toutes les faces de cette question et finit par conclure qu'il est impossible à Dieu lui-même de créer une matière informe. L'argumentation est assez originale pour mériter d'être textuellement reproduite : « Dieu peut-il faire qu'une matière

(1) Art. 1.
(2) *De substantiis separatis,* c. V et VI.

« soit sans forme ? Je réponds que la vertu active de
« chaque chose doit être jugée suivant le mode de
« son essence, chaque chose agissant conformément
« à ce qu'elle est. Si donc on trouve en quelque chose
« une forme, une nature, non circonscrite, non limitée,
« la vertu de cette forme s'étendra à tous les actes, à
« tous les effets qu'elle sera capable de produire. Sup-
« posez, par exemple, la chaleur subsistant par elle-
« même, ou subsistant en quelque sujet qui en
« contiendrait toute la puissance ; ce sujet sera
« conséquemment capable de produire tous les actes,
« tous les effets de la chaleur. Si le sujet, au contraire,
« contient non pas toute la puissance de la chaleur,
« mais simplement une chaleur moindre, limitée, la
« vertu active de ce sujet n'ira pas jusqu'à produire
« tous les actes, tous les effets de la chaleur. Or, Dieu
« étant l'être même, il est évident que la nature de Dieu
« est l'être infini, sans aucune restriction, aucune
« limite ; sa vertu active s'étend donc à l'infini jusqu'à
« l'être tout entier, jusqu'à tout ce qui peut être com-
« pris dans la définition de l'être, et ce qui répugne à
« la notion de l'être reste seul en dehors de la puis-
« sance divine... Or le non-être répugne à la notion
« de l'être... Donc il ne se peut qu'une chose soit par
« Dieu et ne soit pas ; ce qu'on peut dire de tout ce
« qui implique contradiction, et par conséquent de la
« matière existant en acte sans aucune forme, car tout
« ce qui est en acte est soit l'acte lui-même, soit
« une puissance qui participe de l'acte. Or être en acte
« répugne à la notion de la matière, qui est propre-
« ment l'être en puissance ; elle ne peut donc être en
« acte que comme participant à l'acte. Mais cette
» participation ne peut lui advenir que par la forme

« c'est pourquoi, lorsqu'on dit que la matière est en « acte, c'est comme si l'on disait qu'elle est informée. « Pour conclure, dire que la matière est en acte sans « forme, c'est dire que deux choses contraires sont « à la fois. Ainsi Dieu ne peut faire cela (1). »

Il n'y a donc pas, suivant saint Thomas, de matière avant la forme, et ce qu'il désigne lui-même par ces noms divers de matière première, de matière indéterminée, *quomodolibet accepta*, se réduit à la puissance pure. Aristote avait dit : « C'est l'être qui doit néces- « sairement changer ; c'est lui qui, de telle chose, de- « vient telle autre chose par le changement (2). » Dans cette phrase, l'être peut s'entendre de la matière,

(1) *An Deus possit facere quod materia sit sine forma ?* « Respondeo dicendum quod uniuscujusque rei virtus activa est æstimanda secundum modum essentiæ, eo quod unumquodque agit in quantum est ens actu. Unde si in aliquo inveniatur forma aliqua vel natura non limitata, seu contracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturæ. Puta si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subjecto quod reciperet ipsum secundum totum ejus posse, sequeretur quod virtutem haberet ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet calorem secundum ejus totum posse, sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem activam respectu omnium actuum et effectuum caloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite sine omni limitatione et contractione ; unde ejus virtus activa se extendit infinite ad totum ens et ad omne id quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis... Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens, unde quod aliquis simul sit et non sit a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens, et de hujusmodi est materiam esse actu sine forma ; omne enim quod est actu vel est ipse actus, vel est potentia participans actum ; esse autem actu repugnat rationi materiæ, quæ secundum propriam rationem est ens in potentia; relinquitur ergo quod non possit esse in actu, nisi in quantum participat actum ; actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma ; unde idem est dictum materiam esse in actu et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma est dicere contradictoria esse simul. Unde a Deo fieri non potest. » *Quodlibeta*, quodlib. III, art. 1.

(2) *Métaph.*, IV, VIII.

et Kant a voulu sans doute exprimer ainsi la même vérité : « Dans tous les changements du monde, la « matière persiste et la forme change ; la substance « (matière) ne passe pas. Cette loi de la perdurabilité « de la substance est comparable à celle de la causa- « lité, que rien n'arrive sans cause, et va de pair avec « elle. Tous les changements sont naissance ou mort « des accidents (1) » Saint Thomas a mieux compris la proposition d'Aristote, ou, du moins, l'a mieux expliquée, car l'assimilation de la matière à la substance et de l'accident à la détermination individuelle peut entraîner fort loin hors des voies péripatéticiennes. Saint Thomas accepte donc le principe de la permanence objective de la matière, mais avec cette explication : « L'acte du principe générateur, dans la pro- « duction d'une forme substantielle, est la création « d'un autre sujet, cet acte consistant à dépouiller une « matière de sa forme, de sorte que la corruption de « tel être engendre tel autre (2). » Ainsi l'homme vient de l'homme, et l'on peut dire que la matière persiste dans tous les changements en ce sens que toute forme nouvelle s'ajoute à une matière antérieure ; mais, comme antérieure, cette matière était le sujet d'une autre forme, et, en remontant ainsi d'acte en acte, on retrouve toujours un nombre de matières informées, tandis qu'avant le nombre, avant la détermination de toute substance, il n'y a plus de natures, il n'y a plus que l'éternelle pensée et l'éternelle substance de Dieu.

Oui, nous le reconnaissons, saint Thomas a lui-même trop parlé de la matière première, appliquant à ce vain concept les procédés de décomposition

(1) *Leçons de Métaph.*, p. 119 de la trad. de M. Tissot.
(2) *De nat. mat.*, t. XVII Operum, p. 209.

logique que supportent les seules réalités. La manie de son temps était de tout subtiliser ; il ne s'est pas assez gardé de cette manie. On peut, on doit l'en blâmer, mais, en le justifiant d'avoir commis un péché plus grave. Or, ce qu'il déclare à tout propos, et dans les termes les moins équivoques, c'est qu'il ne croit pas à la matière première de Parménide, de Platon et d'Avicembron, à la matière réellement, actuellement informe (1).

Mais c'en est assez sur la première des deux hypothèses. Venons maintenant à la seconde : Y a-t-il quelque forme antérieure, en ordre de génération, à la matière informée? On comprend dès l'abord combien cette question importe. Ce qui nous la rend encore plus intéressante, c'est la distinction établie par saint Thomas entre l'actualité de la forme et l'actualité du sujet ; et, comme c'est un grand point de savoir ce qu'il entend par cette distinction, nous ne saurions trop curieusement l'interroger à cet égard.

Saint Thomas suppose trois ordres de formes, considérées comme substances séparées (2).

Le premier de ces ordres ne contient qu'une forme, celle qui ne procède d'aucune forme supérieure, qui ne communique rien de son essence aux formes inférieures, qui est en elle-même, par elle-même, tout ce qu'elle est, la forme parfaite, l'être parfait, infini, absolu, c'est-à-dire Dieu. Or, il est incontestable que cette forme est, pour tout philosophe chrétien, antérieure à

(1) Averroès avait favorisé plus d'une erreur au sujet de la matière première ; cependant il avait été lui-même contraint de lui refuser l'être objectif : « Materia, ut est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, non habet esse extra animam, cum sic non intelligitur nisi secundum privationem. » Averr., in *Metaphys.* XII, text. XIV, 141. Edit. anni 1550.

(2) *De nat. mat.*, c. III.

la matière, et qu'elle en demeure éternellement séparée (1).

Au second ordre saint Thomas place les anges, les démons, toutes les entités mystiques dont le faux Denys a si poétiquement décrit la manière d'être. Ces formes n'ont pas, il est vrai, la matière pour sujet; elles sont immatérielles. Cependant elles ne sont pas elles-mêmes, par elles-mêmes, car en elles il y a composition d'essence et d'être (2). Aussi, d'un côté, sont-elles finies, et infinies de l'autre côté. Elles sont, pour ainsi parler, finies par en haut, *sursum*, puisqu'elles reçoivent leur limite de ce qui les distingue de la forme divine; mais elles sont infinies par en bas, *deorsum*, puisqu'elles ne recherchent aucun sujet subalterne. Donc elles sont elles-mêmes leur propre sujet, et, comme telles, elles n'ont pas d'autre principe d'individuation qu'elles-mêmes. Il faut, en outre, remarquer que ces substances immatérielles étant tout ce qu'elles sont par la forme seule, elles ne constitueraient qu'une seule substance s'il y avait entre elles communauté d'espèce et de genre. En effet, ce qui diversifie, multiplie, individualise les individus de la même espèce, c'est la matière, c'est l'étendue. Mais il n'y a pas ici de matière, il n'y a pas d'étendue, il n'y a qu'un esprit; il faut donc ou que tous les anges ne soient qu'un seul ange, ou qu'il y ait autant d'espèces qu'il y a d'individus angéliques. Voilà une proposition alternative dont les deux parties semblent également inadmissibles. Forcé néanmoins de choisir, saint Tho-

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.* En d'autres termes, parce qu'elles ne sont pas nécessairement, mais tiennent leur être d'un acte libre de la volonté divine. Ce qui revient à dire, dans l'idiôme thomiste : « Esse angeli non est ejus essentia, sed accidens. » *Summa*, part. I, quæst. XII, art. 4 et quæst. XLVII, art. 1.

mas s'est prononcé pour la conclusion dernière, et comme il n'a pu se dissimuler ce qu'elle a de bizarre, il a fréquemment essayé de l'expliquer, peut être avec l'espoir de la justifier. Nous lisons dans le traité sur la *Nature de la matière : Cum in ipsis* (les anges) *non sit nisi forma, est in eis forma secundum rationem formæ, et ideo cum in eis sit idem suppositum et forma, ex quo seipsis individuantur, in quantum habent rationem primi subjecti ad multiplicationem suppositorum, multiplicatur in eis forma secundum rationem formæ secundum se, et non per aliud, quia non recipiuntur in alio. Omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species quot sunt individua* (1). Ici nous devons citer le latin ; il nous serait vraiment impossible de le traduire. Que de vaines distinctions ! Le marquis d'Argens reproche à saint Thomas d'avoir inventé « l'être de raison (2). » Il ne l'a pas inventé ; mais franchement, après avoir lu cette définition de la manière d'être des anges, on ne peut le défendre d'en avoir quelquefois abusé. Pour notre part, nous ne pouvions négliger ces explications très laborieuses d'un logicien très-embarrassé par un théologien. Evidemment elles n'expliquent rien. Elles ne pouvaient, en effet, rien expliquer. Cela ne va-t-il pas sans dire ? Mais, quelle qu'en soit la valeur par rapport à la réalité des choses, elles nous font du moins connaître l'opinion de saint Thomas sur ce qu'il appelle l'essence des formes du second ordre. Or, il est clair que ces formes doivent être comptées au nombre des

(1) *De nat. mat.*, c. III. — Voir encore *De ente*, c. III, Opusculum XXX; *Summa theologiæ*. part. I, quæst. LXVII, art. 2 ; quæst. L, art. 4 ; quæst. LXII, art. 6 ; *De natura generis*, c. V, VI, Opusculum XLII.

(2) *Philosophie du bon sens*, reflex. II.

substances séparées dont l'acte est antérieur à l'acte générateur du composé.

Nous voici maintenant aux formes du troisième ordre. Quelles sont-elles? Ce sont les formes dites substantielles, les âmes humaines. N'avons-nous pas franchi, sans nous y arrêter, quelques degrés intermédiaires? Entre l'acte du moteur suprême et l'acte des natures composées, Platon a placé les entités mathématiques et les entités universelles, qu'il a nommées, comme on le sait, espèces ou idées. Mais nous n'avons rien oublié, car saint Thomas se prononce très-résolument, après Aristote, contre les idées de Platon. Voici d'abord une déclaration nette et précise sur tout ce dont se compose la thèse dite platonicienne : « L'argument fondamental de « cette thèse ne vaut rien. Il n'est aucunement néces- « saire qu'il existe dans la nature des choses sépa- « rées, qui répondent à tous les concepts abstraits de « l'intelligence humaine ; il ne faut donc pas supposer « des universaux subsistant en dehors des particuliers, « des entités mathématiques distinctes des étants sen- « sibles ; les universaux sont les essences des parti- « culiers eux-mêmes, et les nombres certaines déter- « minations des corps sensibles (1). » Cela est très-bien dit, mais, comme l'a fait judicieusement remarquer M. Charles Jourdain, cela ne suffit pas (2). Non, cela ne peut suffire. Sur une question aussi considérable

(1) « Hujus positionis radix invenitur efficaciam non habere. Non etiam necesse est ut ea quæ intellectus separatim intelligit separatim esse habeant in rerum natura; unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia præter singularia, neque etiam mathematica præter sensibilia, quia universalia sunt essentiæ ipsorum particularium, et mathematica sunt terminationes quædam sensibilium corporum. *De subst. separ.*, cap. II.

(2) *La Philosophie de saint Thomas*, t. I, p. 266.

que celle-ci nous demandons un plus long discours. Or, rien n'embarrasse moins saint Thomas que de nous satisfaire ; il est si décidé contre la thèse des exemplaires platoniciens, qu'à toute occasion, et même sans occasion, il la rappelle pour la combattre. Tout son commentaire sur le *Livre des causes* en est le désaveu, et, dans sa glose sur la *Métaphysique*, il renouvelle à chaque page la même protestation. Mais comme il ne faut pas trop multiplier les citations, rappelons simplement ici comment, dans le premier livre de la *Somme de théologie,* il répond à cette question : *Utrum ideæ sint ?* Voici la traduction de sa réponse :

« *Premièrement.* On argue de cette manière contre « les idées : il semble qu'elles ne sont pas. En effet, « au chapitre VII de son livre sur les *Noms divins*, « Denys dit que Dieu ne connaît pas les choses selon « les idées. Or, on ne pose les idées que pour expli- « quer par elles la connaissance des choses. Donc les « idées ne sont pas. — *Secondement.* Dieu connaît « toutes les choses en lui-même, comme cela a été « déclaré ci-dessus, question IV, article 5 ; mais il ne « se connaît pas lui-même au moyen de quelque idée. « Donc il n'y en a pas d'autres. — *Troisièmement.* « On pose l'idée comme principe de connaissance et de « production. Or, l'essence divine se suffit à elle-même « pour connaître et pour produire toutes choses ; il « n'est donc pas nécessaire de poser les idées. — Mais « contre ces arguments est l'autorité de saint Augus- « tin, au livre LXXXIII de ses *Questions*. Telle est, « dit-il, la puissance des idées que celui qui ne les « conçoit pas ne saurait parvenir à la sagesse. — Je « réponds : Il est nécessaire de poser les idées dans

« l'intelligence divine. Les Grecs appellent *idea* ce « que les Latins appellent *forma*. D'où il suit que l'on « entend par idées les formes de certaines choses (1) « existant en dehors des choses mêmes. Or, l'exis- « tence de la forme d'une chose existant en dehors de « cette chose même peut être envisagée de deux ma- « nières, soit comme exemplaire de la chose dont elle « est dite être la forme, soit comme principe de la « connaissance qu'on a de cette chose, en ce sens que « les formes des objets qui doivent être connus sont « dits être dans le sujet connaissant. Et, sous ces deux « rapports, il faut admettre les idées. Ce que l'on « prouve ainsi. Dans toutes les choses qui ne viennent « pas du hasard, la forme est la fin de la génération « de l'être. Or, l'agent n'agirait pas en vue de la forme « si quelque image de la forme n'était pas en lui-mê- « me. Elle s'y trouve de deux manières. Elle se trouve « chez quelques agents en l'état d'essence réalisée. « On parle ici des agents qui agissent en suivant l'im- « pulsion de leur propre nature, comme l'homme qui « engendre l'homme et le feu qui produit le feu. Elle « se trouve chez d'autres en l'état d'essence intelligi- « ble. On parle ici des agents qui agissent par le « moyen de leur intellect. Ainsi l'image de la maison « préexiste dans l'esprit de l'architecte. Et cette image « peut être nommée l'idée de la maison, parce que « l'architecte doit s'appliquer à faire la maison sem- « blable à la forme que sa pensée a conçue. Or, le « monde n'étant pas l'œuvre du hasard, mais ayant

(1) Notre texte porte : *Formæ aliquarum rerum*. Si l'on adoptait le texte publié par M. Rousselot, (*Etud. sur la philosophie au moyen âge*, t. II, p. 260) *formæ aliarum rerum*, ce serait un tout autre sens. Mais cette leçon nous semble devoir être rejetée, comme n'étant pas conforme à la doctrine de saint Thomas.

« été fait par Dieu, et Dieu agissant par le moyen de « son intellect, il est nécessaire qu'il y ait, dans la « pensée divine, une forme à la ressemblance de la- « quelle le monde ait été créé. Telle est la définition « et la preuve de l'idée. — Il faut donc répondre au « premier argument que Dieu ne conçoit pas les cho- « ses au moyen d'une idée existant hors de lui. Ainsi « la doctrine de Platon sur les idées, doctrine combat- « tue par Aristote, était que les idées existent par « elles-mêmes et non dans l'intellect divin. — Au se- « cond il faut répondre que si Dieu se connaît lui- « même et connaît les autres choses par son essence, « son essence est principe de production à l'égard des « autres choses, et ne l'est pas à l'égard de Dieu lui- « même. Aussi possède-t-il l'idée qui se compare aux « autres choses, et non l'idée qui se compare à la « divinité. — Au troisième il faut répondre que Dieu, « quant à son essence, est l'image de toutes les cho- « ses. Aussi l'idée n'est-elle, en Dieu, que l'essence « de Dieu (1). »

Nous avons plus d'une observation à présenter sur ce fragment ; mais, comme chaque chose doit venir en son lieu, faisons simplement remarquer ici que cette thèse des idées divines n'est aucunement celle qu'Aristote prête à son maître Platon. Saint Thomas prend soin de le déclarer expressément et cette déclaration ne peut être contredite. Les idées de Dieu sont, telles qu'il les définit, l'essence même de Dieu ; on ne saurait donc les comprendre dans le nombre des formes séparées qui sont dites les sujets d'elles-mêmes. Les idées divines ont un sujet, qui est Dieu, Dieu chez qui l'intelligence et l'essence sont un même, et, l'on a

(1) *Summa theol.*, part. I, quæst. xv, art. 1.

déjà tenu compte de cette essence, puisqu'on l'a définie la première en ordre des formes qui ne contractent aucune alliance avec la matière.

Venons-en donc à la définition des formes de troisième ordre, aux âmes humaines. Saint Thomas a dit qu'elles ont l'actualité *per prius*, exprimant ainsi que chacune de ces formes était actuelle avant sa conjonction avec un sujet en puissance de devenir. Mais saint Thomas a-t-il entendu qu'elles étaient actuelles à la manière des substances séparées, ou bien a-t-il voulu simplement dire, en leur attribuant l'actualité *per prius*, que ces formes étaient actuelles en d'autres sujets avant la génération des individus présentement nommés Socrate et Callias. Cette question doit embarrasser le philosophe chrétien. S'il déclare que les formes substantielles sont en acte avant les corps, on ne manquera pas de lui rappeler que, suivant sa doctrine, l'espèce accompagne la forme, et que par conséquent l'espèce va se trouver en acte avant les individus numérables. Pourquoi donc, lui dira-t-on, a-t-il si vivement censuré, dans ses divers commentaires, Platon, Proclus et les gnostiques? Professe-t-il, d'autre part, avec Aristote, que les formes substantielles ne se distinguent pas de la forme jointe à la matière, que tout être commence au sein de l'individu, que la forme substantielle d'Achille ne le précède qu'à la condition d'être en son principe, c'est-à-dire en Pélée, et qu'il n'y a rien de vraiment actuel qui ne soit joint à telle matière déterminée ? Mais alors, sur quel fondement a-t-il avancé que l'âme humaine est par elle-même une substance, qui, durant son alliance avec le corps, ne contracte rien de corporel et lui survit alors qu'il a cessé d'être ? D'autres explications sont

ici nécessaires. En lisant les passages divers dans lesquels saint Thomas analyse et discute toutes les solutions de ce problème, on comprend quelles durent être ses perplexités. Il se serait peut-être accommodé du réalisme qu'on a le droit d'appeler ultraplatonicien, s'il n'avait pas connu l'abîme qui s'était ouvert devant les pas audacieux de David et d'Amaury! Son opinion, pour conclure, la voici.

La dernière en ordre des formes séparées est l'âme humaine. On la compte parmi les substances séparées parce qu'en effet elle a la propriété de subsister par elle-même. Cependant il faut remarquer que les formes de l'ordre supérieur n'ont pas besoin, pour manifester l'activité qu'elles tiennent de leur manière d'être, de se mettre en contact avec les choses corporelles ; l'âme humaine, au contraire, recherche le corps comme un sujet prêt à la recevoir et comme un instrument dont elle doit faire usage. On sait qu'Aristote la définit l'acte final, l'entéléchie du corps, et qu'il n'a pas admis comme nécessaire la permanence de cet acte hors du sujet matériel qui reçoit de lui l'être, la vie. Saint Thomas dira-t-il que l'âme de Callias et celle de Socrate étaient quelques essences actuelles, incorporellement déterminées, avant de s'unir à ces os, à cette chair, qui distinguent matériellement Socrate de Callias? Telle à été la doctrine d'Origène ; mais comme elle n'a pas été consacrée par les conciles, saint Jérôme et la plupart des Pères latins étant d'un avis opposé, comme, d'ailleurs, Origène ne jouit pas dans l'Église de la meilleure renommée, saint Thomas se séparera de lui, pour déclarer que les âmes, éléments partiels de la nature humaine, sont créées par Dieu en même temps que les

corps (1). Ses conclusions sur ce point sont très-précises, et il les reproduit plusieurs fois : *Cum anima sine corpore existens non habeat suæ naturæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis suum opus inchoavit, simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi* (2). Ainsi, et cela importe beaucoup, la forme substantielle de Socrate n'existait pas avant le corps de Socrate ; la génération des âmes et des corps est non pas successive mais simultanée, et créer n'est pas produire l'un ou l'autre, mais et l'un et l'autre à la fois : *Creatio est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum* (3). Quand donc saint Thomas se sert de ces mots *actualitas per prius*, pour signifier la manière d'être de l'âme opposée à celle du sujet encore en puissance, il faut que les termes *per prius* s'entendent simplement d'une antériorité métaphysique. Cela revient à dire que l'âme est l'acte proprement dit, et non, ce qui est bien différent, qu'elle est en acte avant le corps. Antérieurement à la venue de l'âme, la matière n'est que puissance ; par

(1) *Summa theol.* part. I, quæst. XCI, art. 4.

(2) *Ibid,* quæst. CXVIII, art. 3. Voir encore quæst. LXXIX, art. 5.

(3) *Ibid.*, quæst. LXV, art. 3. Il y a quelques explications à donner ici sur les diverses hypothèses qui ont pour objet la génération de l'âme. L'hypothèse d'Origène a été acceptée par une secte dont les adhérents ont reçu le nom de *Préexistenciens.* Les théologiens qui, fidèles aux principes d'Aristote, ont affirmé que l'âme d'Achille vient de Pélée, ont été nommés *Traduciens*, c'est-à-dire partisans du système de la transmission. Saint Thomas est du parti des *Créatiens.* Mais, entre les Créatiens eux-mêmes, il y a de grandes disputes ; les uns, les *Infusiens*, prétendant que l'âme s'unit au corps déjà engendré ; les autres, les *Coexistenciens*, soutenant, avec non moins d'énergie, que l'union des deux parties du composé s'opère dans le même temps que la génération de l'une et de l'autre. On trouvera des détails sur ces spéculations, moins psychologiques que fantastiques, dans la plupart des livres élémentaires que nous a laissés l'école de Wolff.

elle la matière s'actualise et le composé devient. Si donc, à l'égard de la matière, la forme substantielle est actuelle *per prius*, c'est uniquement parce qu'elle doit actualiser la puissance, ce qui veut dire informer ce composé, qui sera lui-même *in actu per prius* à l'égard de la forme accidentelle. Ainsi, quelle que soit l'obscurité des termes dont il fait usage, saint Thomas demeure assez fidèle à la doctrine péripatéticienne. Ni la matière ni la forme de Socrate n'étaient objectivement avant la génération de Socrate. Voilà ce que dit Aristote et ce que répète saint Thomas.

Mais ils ne seront longtemps d'accord. Si, dans la nature, l'âme n'est pas séparée du corps, elle en est toutefois séparable, puisqu'elle persiste lorsque le corps n'est plus. C'est la croyance catholique, et saint Thomas est trop zélé défenseur des dogmes traditionnels, pour laisser ébranler par quelque argument philosophique ce que l'Église enseigne au sujet de la permanence substantielle de l'âme après la dissolution du corps. Or, comme l'espèce accompagne la forme, l'espèce survit elle-même au composé. Nous sommes ici dans la région des mystères ; il ne faut donc négliger aucune distinction. L'espèce survit au composé, cela est vrai ; mais on ne peut dire qu'elle survit à l'individu ; l'individu persiste avec elle, car la forme séparée retient l'individualité qu'elle a reçue de la matière. C'est une opinion que saint Thomas se montre fort jaloux d'introduire dans la *Métaphysique* d'Aristote, quoiqu'il en soit bien empêché. Or, nous avons dit qu'au-dessus des âmes humaines se placent, dans le système thomiste, les anges, qui n'ont pas, on l'accorde, été créés avant le monde (1), mais qui sont,

(1) *Summa theol.*, p. 1, quæst. LXI, art. 2.

toutefois, hors du monde, des formes subsistantes, *formæ subsistentes* (1), c'est-à-dire des substances réellement séparées, *separatæ a materia secundum rem*, auxquelles la volonté divine a donné pour séjour les espaces de l'empyrée (2). En outre, au degré suprême des substances séparées, nous avons vu saint Thomas établir la substance éternelle de Dieu, cause et première détermination de l'être, dont la nature a été si subtilement analysée par notre docteur. Rien de cela ne se rencontre dans les cahiers des anciens maîtres de l'école péripatéticienne. Dirons-nous que le nominalisme est contraint de rejeter ces trois ordres de substances ? Qu'il nous suffise de dire ici que le nominalisme ne démontre pas l'immortalité de l'âme, ne décrit pas les natures angéliques ou démoniaques, et ne définit pas la substance propre de Dieu. Ajoutons que si la doctrine théologique du *Timée* et du *Phédon*, librement interprétée par Souverain, a pu paraître conforme à tout ce qu'enseignent saint Thomas et les Pères réputés orthodoxes au sujet de l'âme, des démons, des anges et de Dieu, il est, d'autre part, plus évident encore que les livres d'Aristote ne favorisent aucune de ces thèses. Le Dieu péripatéticien est le moteur immuable, éternel, qui répond à la notion de de cause, mais à cette notion dégagée de toute autre.

Puisqu'il s'agissait des formes substantielles, nous devions rechercher quel avait été le sentiment de saint Thomas sur la manière d'être de ces formes, et les distinguer de celles qui ne sont pas seulement séparables du composé, mais en sont éternellement séparées.

(1) *Summa* theol., quæst. L, article 5.

(2) *Ibid.*, quæst. LXI, art. 5, et quæst. CII, art. 2.

Comme cette recherche pouvait, d'ailleurs, nous éclairer sur les raisons premières du différend que nous verrons bientôt éclater entre les disciples de saint Thomas et ceux de Duns-Scot, nous l'avons faite avec quelque soin. Mais nous devons nous arrêter ici, en nous réservant d'apprécier plus tard ce qu'il y a de réaliste dans la doctrine thomiste des idées divines. En allant plus loin nous franchirions les limites de la philosophie scolastique. Au moyen-âge, les philosophes de tous les partis, nominalistes, conceptualistes, réalistes, mystiques, ont professé la même doctrine touchant la nature des choses éternelles ; l'objet de leur controverse a été la définition des universaux, considérés avant les choses, dans les choses, après les choses. Or, il nous importait, au point de vue tout spécial de cette définition, de savoir quelle avait été la doctrine de saint Thomas sur l'être en soi et la manière d'être en composition des deux éléments de la substance première, car, on le comprend, si ce docteur avait admis l'antériorité réelle, effective, de la matière informe ou de la forme immatériellement substantielle, il eut été non du parti d'Aristote, mais du parti de Platon ou de ses disciples indiscrets. Nous avions d'autant plus à cœur de connaître son opinion véritable sur ce point de doctrine qu'on n'a pas été sans l'accuser d'inconséquence, et que cette accusation a pu sembler justifiée par un langage dont tous les artifices aboutissent à rendre plus obscure la pensée de l'écrivain.

CHAPITRE XV.

Suite du Chapitre précédent.

Abordons maintenant la question des genres et des espèces. On la traitait au XII[e] siècle, à propos de la logique, en commentant l'*Introduction* de Porphyre. Au XIII[e], le débat recommence, se ranime, s'agrandit à l'occasion de quelques textes fournis par la *Métaphysique* d'Aristote. Quoi que saint Thomas discute en philosophe, il l'a toujours présente à l'esprit. Il l'a donc plus d'une fois résolue, et nous n'avons que l'embarras du choix entre les divers passages de ses écrits où les mêmes déclarations se trouvent renouvelées. Mais c'est un choix qu'il nous a dispensé de faire en prenant soin de composer un traité spécial sur cette matière si controversée, et nous n'aurons qu'à présenter une brève analyse de ce traité. Ce qu'il contient, on le prévoit : c'est, d'une part, le dernier mot, la conclusion vraiment finale de la doctrine thomiste sur la nature de la substance ; c'est, d'autre part, une introduction à la science de l'âme, de l'âme prise pour sujet des idées. Nous connaissons, ou à peu près, toute l'ontologie de saint Thomas ; nous allons bientôt l'entendre discourir sur les problèmes idéologiques.

C'est donc maintenant qu'il convient de dire quelle est son opinion sur la manière d'être des genres et des espèces.

Le désir de connaître est, chez tous les hommes, un désir naturel. C'est là ce qu'Aristote déclare au début de sa *Métaphysique*, et, selon saint Thomas, cette vérité doit être sur-le-champ reconnue par quiconque n'est pas du honteux troupeau d'Épicure. Mais quel est l'objet principal de la connaissance ? C'est l'universel : « Une chose, dit encore Aristote, une chose est « prouvée par les faits : c'est que, sans l'universel, il « n'est pas possible d'arriver jusqu'à la science (1). » Autre proposition non moins évidente que la première, bien qu'elle n'ait pas obtenu l'approbation de Condillac (2). Mais, comme le fait observer saint Thomas, quand il s'agit de définir cet universel, les maîtres ne s'entendent plus. Les uns supposent que l'universel possède par lui-même, en lui-même, une existence permanente, hors des objets particuliers, supposition qui, déjà combattue par Aristote et par Avicenne, l'est de nouveau par saint Thomas. A cette thèse, qui passe pour celle de Platon, d'autres opposent celle-ci : le lieu propre de l'universel est, en effet, hors des choses ; mais ce n'est pas le monde chimérique des exemplaires, c'est l'intellect humain. Cependant les partisans de cette opinion se divisent entre eux. Les uns prétendent que les idées universelles sont innées : *Universalia nobis innata et concreta ;* d'autres, qu'elles pénètrent accidentellement dans nos âmes comme un rayon de lumière émané de l'intellect agent, et par cet

(1) *Métaphys.*, XIII, IX.

(2) *Traité des Systèmes.*

intellect agent ils entendent Dieu lui-même, ou quelque intelligence supérieure ; d'autres enfin disent qu'elles sont naturellement formées par l'intelligence humaine, douée du pouvoir d'abstraire l'unité de la diversité. Mais, selon saint Thomas, aucune de ces trois manières de considérer l'universel n'est isolément celle d'Aristote. L'opinion d'Aristote est, dit-il, que l'universel existe vraiment au sein des choses particulières, *in multis*, mais qu'il existe encore au-delà de ces choses, *præter multa,* dans l'intellect qui l'en sépare. Or cette thèse est celle que saint Thomas préfère : *Sententia Aristotelis vera est.* Après l'avoir brièvement énoncée, il lui reste à la développer et puis à la défendre.

En voici les développements. Comme étant dans l'intellect, dans la raison, l'universel se définit l'un prédicable de plusieurs. Comme étant dans les choses, c'est une sorte de nature, qui n'est pas universelle en acte mais l'est en puissance ; en puissance, car elle ne peut devenir vraiment une que par l'acte de l'intellect. Aussi Boëce dit-il : *Universale dum intelligitur, singulare dum sentitur*. Quelle est la manière d'être de toute réalité concrète ? C'est d'être mélange de matière et de forme : de forme universelle, de matière individuelle. Eh bien ! ce qui, dans les choses, est individualisé par la matière devient universel, hors des choses, par cet acte intellectuel qui le dégage des conditions de la matière (1). C'est pourquoi l'on dit qu'au sein des choses l'universel est seulement en

(1) « Una et eadem natura quæ singularis erat et individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis illam a conditionibus quæ sunt *hic* et *nunc.* » *Tract. primus de universalibus.*

puissance, mais qu'il est en acte, hors de ces choses, comme produit de la raison (1).

Est-ce là vraiment l'objet principal de la connaissance humaine : une sorte de chose qui n'est pas actuelle ailleurs que dans l'entendement? Si le réalisme n'admet pas cette thèse, on peut du moins être assuré qu'elle sera très-bien accueillie par le scepticisme. Saint Thomas le prévoit, et il s'empresse d'ajouter : si l'universel tient de la raison, de la raison seule, tout ce qui appartient à la définition de l'universel, ce n'est pas toutefois l'essence même de l'universel qui réside dans l'entendement ; c'est la similitude, l'image, l'espèce de cette essence, qui n'est pas elle-même une création arbitraire de la raison, ou, comme nous disons aujourd'hui, une notion purement subjective. Le fondement nécessaire de tout concept universel est, selon saint Thomas, l'assemblage de plusieurs concepts particuliers. Il y a plus ; aucun concept n'est véritablement universel s'il ne remplit la condition de représenter plusieurs objets, qui sont hors de l'âme tels que l'âme les conçoit. Il y a plus encore ; c'est si peu l'entendement qui crée l'universel, que tout concept universel est dans l'entendement distinct d'un autre et conséquemment individuel (2). Or,

(1) «... Unde rationem universalis (illa natura) et prædicabilis accipit ab ipso intellectu. » *Ibid.*

(2) Hæc autem similitudo, sive species existens in anima, est una numero et est singularis. Ejus autem universalitas non est ex hoc quod est in anima, sed ex hoc quod comparatur ad multa singularia se habentia opinata. Eorum igitur judicium quantum ad ipsam est idem. Nec hoc est inconveniens, quia sicut aliquid diversis respectibus potest esse genus et species, ita aliquid diversis speciebus potest esse universale et particulare, sive singulare. Est enim illa in toto intellectu singularis, et est universalis in quantum habet rationem uniformem ad omnia individua quæ sunt extra animam, prout æqualiter est similitudo omnium ducens in omnium cogitationem. » *Ibid.*

puisqu'il ne tient pas de l'entendement ce caractère d'universalité qui lui est propre, évidemment il le tient des choses, bien qu'il n'ait pas dans les choses cette sorte de réalité qui seule frappe les sens du corps. Si ce ne sont pas là des arguments de très grand poids, il faut néanmoins en tenir compte, sous peine de mal interpréter la doctrine de saint Thomas.

L'essence de l'universel est donc dans les choses ; mais elle n'y est pas en tant qu'essence universelle, elle y est en tant que matière de l'universel conceptuel. Il s'est rencontré plus d'un philosophe qui, pour n'avoir pas fait cette importante distinction, a été conduit à identifier l'essence et le genre ; grave erreur contre laquelle un péripatéticien ne saurait trop vivement protester. De cette erreur, de cette confusion est venue la thèse de la non-différence, que saint Thomas expose et combat. Il y a bien, il le reconnaît, quelques phrases de Boëce qui semblent la recommander, mais elle n'en doit pas moins être rejetée : non, il n'y a pas *in re* d'essence universelle, recevant de la forme, à titre d'accident, une détermination subséquente, qui donne d'abord l'espèce, ensuite les individus numérables. Ce que saint Thomas a dit précédemment de la matière prise pour sujet commun de toutes les choses nées et à naître, il le dit ici du genre identifié à l'essence ; le fondement des universaux est dans les choses individuelles, mais ils ne sont *hoc unum* que par l'intellect et dans l'intellect. Qu'il n'y ait donc pas de méprise sur le sens des mots « matière com- « mune, nature universelle, » souvent employés, par saint Thomas lui-même, pour désigner cette manière d'être des choses individuelles de laquelle l'esprit recueille le concept universel. Comme essence elle est,

en effet, dans les choses, mais elle est après les choses comme l'un qui se dit de plusieurs, c'est-à-dire comme universel (1).

Ces principes établis, il ne s'agit plus que d'en produire une ou deux conséquences. La première, c'est que les universaux sont par eux-mêmes, en leur propre quiddité, non pas de véritables substances, mais des noms conceptuels. Ainsi l'animal commun, *animal commune,* l'homme commun, ne sont pas certaines substances déterminées ; cette communauté n'appartient qu'à la forme d'animal ou d'homme, dégagée par l'intellect de toutes les circonstances individuantes : *Animal commune et homo communis non sunt aliquæ substantiæ in rerum natura ; sed hanc communitatem habet forma animalis, vel hominis, secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit in multis communem, in quantum eam abstrahit ab omnibus individuantibus* (2). Ce que saint Thomas déclare ailleurs en des termes encore plus énergiquement nomi-

(1) « Consequenter dico quod universalia, ex hoc quod sunt universalia, non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitas ipsa est in anima. Cum autem dicimus quod natura universalis habet esse in ipsis sensibilibus, sive singularibus, non intelligimus ex hoc quod natura cui accidit universalitas habet esse in istis signatis. » *Ibid.*

(2) *De univers., ibid.* Nous ne pouvons indiquer ici tous les passages des *Œuvres* de saint Thomas dans lesquels il se déclare contre les substances universelles. Nous citerons cependant encore ces phrases très-significatives : « Ipsa natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi, sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur non est nisi in pomo ; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine ; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati

nalistes : « La signification des noms ne se rapporte, « dit-il, aux natures des choses qu'avec l'intervention « de la conception intellectuelle, les mots étant les « signes des impressions que l'âme reçoit, comme il « est dit au livre *De l'interprétation*. Or, l'intellect « peut concevoir comme une seule chose des choses « naturellement unies, et, cette seule chose parais- « sant exister par elle-même, on la désigne par un « nom abstrait qui la distingue d'une autre. Cepen- « dant les noms abstraits n'impliquent pas l'existence « de choses appartenant à la catégorie de la substance ; « l'humanité, par exemple, est un nom abstrait et « l'humanité n'existe pas en elle-même. Pareillement « les noms abstraits des accidents désignent des ma- « nières d'être inhérentes aux substances, quoiqu'ils « semblent désigner des êtres indépendants. C'est « ainsi que l'intellect crée des noms qui ont l'ap- « parence de choses, et leur attribue plus tard le sens « intentionnel de genres et d'espèces (1). » Cependant, quoique les genres, les espèces ne soient à ce compte que des noms, des noms de « seconde intention, »

secundum quod percipitur ab intellectu. » *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXXV, art. 2.

(1) « Significatio quæ importatur in nominibus non pertinet ad naturas rerum, nisi mediante conceptione intellectus, cum voces sint notæ passionum quæ sunt in anima, ut dicitur in libro *Perihermeneias*. Intellectus autem potest seorsum intelligere ea quæ sunt conjuncta ; illud autem quod seorsum accipitur videtur ut per se existens, et ideo designatur nomine abstracto, quod significat remotionem ejus ab alio. Sed nomina abstracta non important res per se existentes in genere substantiæ ; ut *humanitas* nomen abstractum est, non tamen per se existit. Sic ergo per actionem intellectus nomina abstracta accidentium significant entia, quæ quidem inhærent, licet non significent ea per modum inhærentium. Unde per actionem intellectus efficiuntur nomina quasi res quædam, quibus idem intellectus postea attribuit intentiones generum et specierum. » *De natura generis*, cap. XIX.

comme saint Thomas les appelle plus d'une fois, on peut dire néanmoins, avec Aristote, que les genres, les espèces sont des substances secondaires. Quand une espèce est prise en elle-même, elle est bien une sorte de chose, *quasi res quædam*, que l'on considère sans aucune relation avec le composé. Or il a été reconnu que les concepts universels ont leur fondement dans la nature ; que le concept humanité, par exemple, n'est pas une pure création de la fantaisie, ainsi que la chimère ou le mont d'or (1). C'est donc à bon droit que les genres inhérents aux substances proprement dites sont appelées par le Maître substances secondaires. Cette qualification leur convient, car, dans la nature, la forme générique des individus leur est essentielle, et, dans l'intellect, le concept de cette forme représente l'essence même des individus (2). Mais il faudra bien se garder de confondre les universaux qui désignent les accidents subalternes, les accidents proprement dits, avec les universaux qui représentent les substances secondaires. Ceux-ci peuvent être, en effet, réputés substantiels, comme informant le premier sujet qui devient la substance ; ainsi « l'homme ». se dit de tous les hommes. Mais il est manifeste que le « camus » ne signifie rien substantiellement, puisqu'il se dit seulement du mari de Xantippe et de quelques autres (1). Cette distinction n'est pas à négliger.

(1) Exemples fréquemment employés par les scolastiques et notamment par saint Thomas.

(2) « Alio modo potest considerari universale, scilicet ipsa natura cui intellectus rationem universalitatis attribuit, et sic universalia, ut genus et species, substantias rerum significant et prædicantur in quid. Animal enim significat substantiam ejus de quo prædicatur et similiter homo. Et hoc est quod dicit Philosophus in *Prædicamentis*, quod genus et species primarum substantiarum sunt substantiæ secundæ. » *De universal.* tract. I.

Vient ensuite cette autre conséquence, qui ruine la base de toutes les fictions réalistes. Considéré comme *hoc unum*, l'universel est, en ordre de génération, postérieur au particulier. En effet, puisque cet universel est un concept qui naît de l'étude des choses individuelles, il est naturellement postérieur à ces choses. Si maintenant on considère l'universel comme une forme réellement subsistante au sein des choses, il y a lieu de faire une distinction entre l'œuvre de la Providence, *operatio*, et le plan, *intentio*, qu'elle a suivi. Quant à l'œuvre, il est manifeste qu'elle a créé cet homme, Socrate, avant l'homme universel, car elle n'a pas encore achevé l'homme universel, qui doit comprendre, outre les hommes nés, les hommes qui sont à naître. Quant au plan, c'est différent : il faut reconnaître que la Providence a conçu l'homme avant de créer Socrate. Mais cette dernière considération est théologique ou transcendante, puisqu'elle a pour objet la raison première des choses et non les choses elles-mêmes (2).

Ces déclarations sont parfaitement claires. Bien que saint Thomas ait cru devoir négliger de traiter l'affaire des universaux avec tous les détails qu'elle comporte, il vient de répondre d'une manière suffisante aux trois questions de Porphyre, et l'on voit que, toutes réserves faites en faveur de l'universel antérieur aux choses nées, il est résolument péripatéticien. D'ailleurs, ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, la nature des espèces et des genres n'est plus, au XIII[e] siècle, la matière principale du débat scolastique. Voici la thèse nouvelle : Les deux éléments du composé, la matière

(1) *De univers.*
(2) *Ibid.*

et la forme, sont-ils, en eux-mêmes, des natures, des choses nées ou de purs concepts ? Comme concepts, sont-ils concepts de Dieu ou concepts de l'homme ; ou bien encore, sont-ils à la fois concepts de l'homme et de Dieu? La matière, la forme, voilà les universaux qui maintenant sont en cause, et non plus les espèces et les genres ; mais, en fait, ce sont toujours les mêmes difficultés qu'il s'agit de résoudre, et ce sont les mêmes systèmes qui reparaissent sous des aspects différents. Or, en exposant l'opinion de saint Thomas sur la nature de la matière et de la forme, nous avons fait clairement voir à laquelle des sectes belligérantes appartient cet éminent docteur.

Il ne nous reste plus qu'à présenter brièvement les données principales de sa doctrine des idées.

Après avoir traité des facultés de l'âme en général, saint Thomas s'arrête à l'examen particulier de chacune d'elles. Comme il fait cet examen sous la conduite d'Aristote, il ne peut négliger les énergies végétatives de la cause formelle et finale du corps. Loin de les négliger, il les décrit minutieusement, comme les ayant observées avec la loupe d'un naturaliste. Si l'on ignorait que le spiritualisme n'a pas rencontré d'athlète plus vaillant que saint Thomas, on pourrait mal interpréter sa physiologie. Mais cette physiologie n'est, en fait, aucunement originale, et c'est aux médecins arabes qu'il faut rapporter ce qu'elle a de plus suspect. N'en tenons, pour notre part, aucun compte, et passons rapidement à l'analyse des fragments dispersés qui concernent la nature, les opérations des sens.

Une question préalable est à résoudre. Les sens sont-ils immédiatement en contact avec les objets sensibles, ou ne perçoivent-ils les qualités réelles de

ces objets qu'au moyen de certains intermédiaires, spirituels ou matériels, qui, allant des objets aux sens, comme des messagers, des représentants, des substituts, *vicarii*, transmettent au sujet sentant et pensant des images plus ou moins fidèles de la vérité? Comme on a souvent parlé de ces corpuscules intermédiaires, comme, d'ailleurs, ils jouent un rôle important dans quelques systèmes anciens ou modernes, nous ne pouvons passer outre sans demander à saint Thomas ce qu'il en pense. Mais, pour que cette questiou soit bien comprise, disons d'abord, en peu de mots, ce qu'on a coutume d'entendre par les agents intermédiaires de la perception.

On les appelle espèces sensibles, et l'on suppose que toute espèce sensible vient, comme agent extérieur, mouvoir les organes du corps, déterminer la sensation et concourir ainsi pour une part notable à la génération des idées intellectuelles. Mais d'où cette forme prend-elle son origine? Ici l'on fait intervenir Dieu, les anges, les vertus célestes, qui, suivant quelques docteurs, dégagent les espèces des choses mêmes, leur attribuent une sorte d'être et les envoient vers les sens comme de sincères interprètes de la vérité mystérieuse. Suivant d'autres, c'est la lumière qui les produit. Mais cette opinion a tenu peu, car, pour démontrer combien elle est absurde, il a suffi de faire remarquer qu'au sein des ténèbres les plus profondes, le toucher, l'ouïe, l'odorat et le goût sentent, c'est-à-dire reçoivent des espèces. La conjecture la plus généralement acceptée est que les espèces sensibles sont des émanations des corps, qui, parties de ces corps, leur cause efficiente, franchissent l'espace avec une telle rapidité qu'on ne peut les arrêter au passage,

s'introduisent par les organes sensibles jusqu'au sanctuaire de l'âme, et là coopèrent à l'acte de la perception (1).

On a prouvé surabondamment que cette thèse des espèces sensibles ne peut être mise au compte d'Aristote (2). Albert-le-Grand ne l'a pas non plus inventée. On croit même avoir montré qu'il ne l'a pas acceptée. Le renouvellement de cette vieille erreur serait-il imputable à saint Thomas ? Voici comment il s'exprime au sujet des sens externes : « Le sens est certaine « puissance passive, dont le propre est d'être modifiée « par l'objet sensible externe. Ce qui vient le modifier « du dehors est ce que le sens perçoit en lui-même, « et les puissances sensitives sont distinguées entre « elles selon la diversité des objets qui les modi- « fient (3). » Ce passage ne semble rien contenir qui permette de ranger saint Thomas entre les partisans des entités représentatives. Le docteur Reid et son disciple, M. Dugald Stewart, qui ont fait une guerre sans trêve aux fantômes scolastiques, ne s'exprimeraient pas, sur la même question, en d'autres termes. Cependant quel est l'objet extérieur qui vient exercer sur les sens cette action déterminante ? Est-ce tout le composé ? Est-ce seulement une partie de composé, c'est-à-dire la forme, sans la matière de l'objet ? Questions graves, on le prévoit, et qui peuvent être diversement résolues. Mais, pour procéder avec méthode,

(1) Chauvin, *Lexicon*, verbo *species*.

(2) M. Rousselot, *Etudes sur la Phil. dans le moyen-âge*, t. II, p. 242 et suiv.

(3) « Est sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. » *Summa theol.* part. I, quæst. LXXVIII, art. 3.

observons les problèmes dans l'ordre suivant lequel ils se succèdent.

Dans la phrase que nous venons de reproduire, saint Thomas paraît bien rejeter l'hypothèse de ces particules insensibles auxquelles certains docteurs du moyen-âge ont attribué tant d'influence sur les organes des sens, et, en effet, après avoir poursuivi très-patiemment une curieuse enquête en d'autres parties de la même *Somme*, M. Rousselot nous atteste n'y avoir trouvé rien de favorable à cette hypothèse réprouvée. Cependant cette justification, confirmée par M. Montet (1) et par M. Ch. Jourdain (2), ne semble pas universellement acceptée. Efforçons-nous d'expliquer ce qui n'a peut-être pas été bien compris.

L'inventeur véritable des corpuscules intermédiaires, saint Thomas l'a connu, l'a nommé ; c'est Démocrite : *Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones* (3). Notre docteur a trouvé ce renseignement historique dans le traité *De divinatione per somnum*, et, après avoir fait remarquer qu'Aristote s'est fermement déclaré contre toutes les chimères de l'école atomistique, il renouvelle, pour son compte, la même déclaration : « Démocrite, dit-il, et les autres « naturalistes confondaient les sens et l'entendement... « Rien ne s'oppose à ce que les objets sensibles, qui « sont hors de l'âme, aient une action quelconque sur « le composé. Avec Démocrite, Aristote admet que les « opérations des organes sensibles ont pour cause « l'impression produite sur les sens par les objets ;

(2) L. Montet, *Mémoire sur S. Thomas d'Aquin*, p. 47. (Extr. du t. II des *Mémoires* de l'Acad. des Sciences morales et polit. Savants étrangers).

(3) *Philos. de S. Thomas*, t. I, p. 313.

(1) *Summa théol.* part. I, quæst. LXXXIV, art. 6.

« mais il veut que cette impression soit l'effet de cer-
« taine opération, et non pas, comme l'assure Démo-
« crite, d'une émanation (1). » Le principe de la sensation est quelque chose du dehors : voilà, suivant saint Thomas, ce que reconnaissent à la fois Aristote et Démocrite. Mais Démocrite prétend que l'objet extérieur envoie vers les sens quelque émanation de lui-même et que la sensation est produite quand cette émanation est reçue. Aristote déclare, au contraire, que la sensation résulte d'une action directe de l'objet sur le sujet. Ce sont bien deux systèmes, et, sans hésiter, saint Thomas adhère à celui d'Aristote. Voilà ce que M. Rousselot nous paraît avoir très-bien prouvé (2). La thèse des entités corpusculaires serait, d'ailleurs, dans la doctrine de saint Thomas, en désaccord avec le reste. Après avoir refusé d'admettre qu'il existe quelque part, dans les sphères subalternes, aucune forme séparée de la substance composée, il n'aurait pu sans se contredire expliquer le mystère de la perception par le moyen de ces invisibles, qui, n'étant ni des substances ni des manières d'être propres à la substance, ne sont conséquemment d'aucune façon, ne sont rien (3). En lui parlant de l'espèce sensible quelques interprètes d'Aristote le jetaient dans un em-

(1) *Ibid.*

(2) *Etudes sur la philos. du moyen-âge*, t. II, p. 250 et suiv.

(3) C'est une observation fort sage d'Arnauld, parlant de Malebranche : « Puisque cette manière de philosopher... lui est une raison convaincante de rejeter, comme une invention de gens oisifs la supposition d'une forme substantielle..., ce lui en devait être une aussi de rejeter comme une pure imagination, encore plus mal fondée, la supposition fantastique de ces êtres représentatifs qui ont été inventés par la même voie que les formes substantielles, et dont la notion est encore plus obscure et plus confuse que celle de ces formes. » *Des vraies et des fausses idées*, ch. VII.

barras dont il s'est habilement tiré. Ne pouvant l'accepter comme une représentation de l'objet réalisée hors de cet objet, il l'a définie ce qu'est l'objet lui-même considéré comme moteur des puissances sensitives. Ainsi la thèse de l'espèce sensible est entrée dans le système de saint Thomas sans en troubler l'économie. Ayant à s'expliquer sur cette espèce, il devait l'admettre comme la définition de l'objet en tant que moteur à l'acte de la perception, et nullement comme une représentation de l'objet réalisée hors de l'objet lui-même. Tels sont, en effet, les termes dans lesquels il s'exprime.

Mais connaissons-nous toute la doctrine de saint Thomas sur les opérations des facultés sensibles et des facultés intellectuelles de l'âme, parce que nous avons appris qu'il ne souscrit pas à la thèse réaliste des intermédiaires subtils ? Non, sans doute. Et ne nous importe-t-il pas d'en apprendre davantage ? Cela nous importe assurément. Ainsi, par exemple, nous sommes très curieux d'entendre la réponse que saint Thomas doit faire à la question déjà posée : quel est l'objet perçu par les sens ? Est-ce toute la chose, matière et forme, telle qu'elle est dans la nature ? Ou bien n'est-ce que la figure propre ou la forme de cette chose ? Saint Thomas a compris la gravité de cette question : « Quelques-uns, dit-il, ont pensé que l'es-« pèce d'une chose naturelle en est seulement la for-« me, et que la matière n'est pas partie de l'espèce. « Mais à ce compte, la matière n'entrerait pas dans la « définition des choses naturelles (1). » Voilà ce que dit saint Thomas. Il nous prouve, en s'exprimant de la

(1) Quæst. LXXXV, art. 1.

sorte, qu'il avait du moins entrevu les conséquences que poursuit l'idéalisme critique, et qu'il désirait mettre à l'abri de toute argumentation négative sa doctrine touchant le premier degré de la connaissance. En effet, si la matière est exclue de la définition de l'espèce sensible, l'objet senti n'est plus que la forme de l'objet réel, et, cette forme étant universelle, la perception de l'individuel est impossible. Voilà un syllogisme devant lequel s'ouvre l'abîme. Saint Thomas s'empresse d'établir que, suivant la juste observation d'Aristote, il n'y a de commerce possible qu'entre les semblables ; donc, poursuit-il, la sensation étant une opération à laquelle participent à la fois, quant au sujet, les sens du corps et l'énergie propre de l'âme (1), de là concluons que le moteur à l'acte est à la fois, quant à l'objet, la matière et la forme, en d'autres termes toute la substance. Cela est fort bien pensé, fort bien dit. Il est à peine besoin de le faire remarquer.

Allons au-delà. Nous savons que saint Thomas considère l'espèce sensible comme inséparable, en tant que réelle, des objets naturels; nous savons, en outre, que la sensation est par lui définie la perception de cette espèce par les organes des sens ; mais nous ne sommes encore, pour ainsi parler, qu'au vestibule de l'âme, et nous ne pouvons nous y arrêter. De ce qui précède il résulte qu'il y a deux manières d'être pour l'espèce sensible : dans les objets, dont elle est le tout perceptible ; dans l'âme, où elle est le tout conceptuel de l'objet perçu par les puissances sensitives. Demandons maintenant à saint Thomas si c'est la véritable

(1) « Sensum posuit (Aristoteles) propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. » *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXXIV, art. 6.

forme et la véritable matière de l'objet qui sont reçues par l'âme sensible ? Il est clair, pour employer avec Malebranche (1) le langage de l'école, que l'espèce « impresse » n'est que la similitude de l'espèce réelle ; aussi, bien que cette espèce soit imprimée sur l'appareil sensible par la matière et la forme réunies, on doit dire, répond saint Thomas, que ce que reçoivent les sens du corps est une forme dégagée de toute matière : *Forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro* (2). Les sens perçoivent donc non pas la couleur, mais la couleur de l'or, c'est-à-dire l'image du composé, et, au propre, ils ne reçoivent que l'image ou la forme de l'objet, car toute perception résulte d'une abstraction, non d'une absorption. Soit! mais dire de l'espèce reçue par les sens qu'elle est une similitude, est-ce simplement dire que toute perception est l'idée vraie d'une réalité ? Une explication est ici nécessaire. En effet, qu'est-ce qu'une idée ? Quand les cartésiens la nomment une modalité fugitive du sujet, identique à la perception même, ils n'en expliquent pas la nature concrète. Mais, cette nature concrète, l'a-t-elle ? ne l'a-t-elle pas ? C'est une question diversement résolue. Tenir pour la nature concrète des idées, c'est supposer que toute perception accomplie laisse dans l'âme une image d'elle-même, une image douée de quelque entité permanente, qui subsiste objectivement à l'égard du sujet pensant. Saint Thomas adhère-t-il à cette définition des idées ? Voilà le point

(1) *Recherche de la vérité*, livre III, ch. II.

(2) Prima *Summæ*, quæst. LXXXIV, art. I.

où notre docteur commence à parler un langage très-différent de celui d'Aristote, et, une fois sorti de la voie péripatéticienne, hélas ! il ne la retrouvera plus.

Plusieurs historiens ont cru devoir chercher dans la théologie de saint Thomas les raisons dissimulées de toutes ses décisions philosophiques. Ainsi la maîtresse du logis aurait dicté tout ce qu'aurait écrit sa servante. A notre avis, ces historiens ont mal jugé saint Thomas. Quand sa raison et sa foi ne s'accordent pas, il a coutume de leur demander des concessions réciproques. En certains cas, il est vrai, c'est la raison qu'il amène à faire les plus grands sacrifices, mais non dans tous les cas. Quand, d'ailleurs, il n'y a pas désaccord entre la raison et la foi, quand elles font ensemble échange de bons offices, c'est toujours le philosophe qui prête le plus et le théologien le moins. Quelquefois même la chose prêtée cause du préjudice à qui l'a reçue sans défiance. Ainsi nous allons faire voir comment les fausses opinions du philosophe sur les idées humaines ont conduit le théologien à de fausses conjectures sur la nature mystérieuse des idées divines.

Les objets externes, dit saint Thomas, impriment leur image sur les sens externes, et ces images, ces empreintes, étant déposées sur l'appareil sensible, y sont recueillies par le sens commun, sens interne dont les fonctions sont amplement décrites dans le *Traité de l'âme* (1). Recueillies par le sens commun, la fantai-

(1) Voici comment, pour sa part, saint Thomas le définit : « Sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu... Sed discernere album a dulci non potest neque visu neque gustu, quia oportet quod qui inter aliqua discernit utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur sicut ad terminum communem omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum. » *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXVIII, art. 4.

sie, ou, pour mieux dire, l'imagination, *phantasia sive imaginatio*, les retient et les soumet ensuite au jugement, *vis æstimativa*, dont la charge est d'apprécier les qualités des objets d'après ces empreintes et finalement de les transmettre au trésor de la mémoire : *Vis memorativa est thesaurus quidam hujusmodi intentionum*. Ainsi les facultés extérieures de l'âme sensible sont les cinq sens ; les facultés intérieures, au nombre de quatre, sont le sens commun, l'imagination, le jugement et la mémoire (1). Saint Thomas donne beaucoup d'importance à ces distinctions psychologiques. Nous n'avons pas le loisir d'en entreprendre la critique. Ce qui nous intéresse, dans cette distribution des rôles entre les facultés internes de l'âme sensible, c'est que la matière de leurs opérations est à tous les degrés l'espèce sentie, c'est-à-dire l'empreinte, l'image de l'objet. Or, qu'on relise le *Traité de l'âme* ; non-seulement Aristote y repousse cette théorie des êtres intermédiaires que le docteur Reid et son école ont prétendu mettre à son compte (2) ; mais si l'on y recherche en outre l'hypothèse des entités conceptuelles ou des idées-images de saint Thomas, nous pouvons affirmer, après M. Barthélemy Saint-Hilaire (3), qu'on ne l'y trouvera pas : « En observateur parfaite-« ment fidèle, il a constaté des faits, il n'en a pas « inventé ; devant le grand mystère de la perception, il « s'est arrêté avec une prudence que n'a point dépas-« sée la prudence écossaise (4). » Saint Thomas n'a pas même soupçonné les motifs de cette réserve ;

(1) Quæst. LXXIX, art. 4.
(2) Aristote, *Traité de l'ame*, I, ch. II, art, 2.
(3) Préface du *Traité de l'ame*, p. 22 et suiv.
(4) *Ibid.*, p. 23.

après avoir pris soin de placer le premier acte de la sensation hors des atteintes du scepticisme, il n'a pas su se rendre compte de la perception sans admettre ces portraits, ces copies des objets, à l'occasion desquels doit s'élever plus tard une si vive controverse.

Antoine Arnauld, au chapitre IV de son traité *des vraies et des fausses idées*, expose de la manière la plus claire, la plus satisfaisante, l'origine et le véritable caractère de la doctrine des idées représentatives. Ayant commencé par être des enfants, les hommes n'ont d'abord tenu compte que de la vue corporelle. Plus tard, après avoir constaté qu'on connaît diverses choses dont les sens extérieurs ne rendent pas témoignage, ils ont imaginé que l'âme a des perceptions qui lui sont propres, acquises au moyen de sens intérieurs dont ils se sont employés à définir les attributions et la manière d'agir. Or, les organes du corps voient les objets présents, ou les images de ces objets réfléchies dans un miroir, et comme il ne s'agissait pas d'expliquer, par l'hypothèse des yeux de l'âme, la connaissance des objets présents, connaissance obtenue par les yeux du corps, mais bien celle des objets absents, on s'est laissé conduire par une fausse et mensongère comparaison, à penser que l'âme voit ces objets, en leur absence, sur une sorte de miroir psychique, qui en a reçu et qui en conserve l'empreinte. « Il ne leur en a pas fallu davantage, ajoute Arnauld, « pour se faire un principe certain de cette maxime : « que nous ne voyons par notre esprit que les objets « qui sont présents à notre âme ; ce qu'ils n'ont pas « entendu d'une présence objective, selon laquelle « une chose n'est objectivement dans notre esprit « que parce que notre esprit la connaît, de sorte que

« ce n'est qu'exprimer diversement la même chose « que de dire qu'une chose est objectivement dans « notre esprit (et, par conséquent, *lui est présente*) et « qu'elle est connue de notre esprit. Ce n'est pas ainsi « qu'ils ont pris ce mot de *présence ;* mais ils l'ont « entendu d'une présence préalable à la perception de « l'objet, et qu'ils ont jugée nécessaire, afin qu'il fût « en état de pouvoir être aperçu, comme ils avaient « trouvé, à ce qui leur semblait, que cela était néces- « saire dans la vue. Et de là ils ont passé bien vite « dans l'autre principe, que, tous les corps que notre « âme connaît ne pouvant pas lui être présents par « eux-mêmes, il fallait qu'ils lui fussent présents par « des images qui les représentassent (1). » Voilà donc l'origine de cette décevante théorie. Nous ne voulons pas reproduire ici tous les arguments qu'on a fait valoir contre elle. Qu'il nous suffise de dire que la polémique d'Arnauld contre les fausses idées, habilement continuée par le docteur Reid et par son école, bat et réduit à néant toute la doctrine de saint Thomas sur les modes de la perception. A la vérité, c'est là ce qu'ont prétendu contester M. Rousselot et M. Montet ; mais, comme on va le voir, ces estimables historiens se sont ici trompés.

Ils ont bien prouvé sans doute que saint Thomas n'accepte pas les espèces sensibles des épicuriens, c'est-à-dire les images des corps prises pour des atômes localisés dans l'espace intermédiaire ; mais ils n'ont pas été plus loin, comme si le principal effort de la dialectique écossaise n'avait pas été dirigé contre l'espèce sentie, contre le *fantasma* d'Avicenne

(1) A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, ch. IV.

et des thomistes, imputé sans raison par le docteur Reid au sagace et prudent Aristote. « Si par idées, « nous citons M. Cousin, on entend quelque chose « de réel, qui existe indépendamment du langage, et « qui soit un intermédiaire entre les êtres et l'esprit, « je dis qu'il n'y a absolument pas d'idées. Il n'y a de « réel que les choses, plus l'esprit et ses opérations, « savoir ses jugements. Viennent ensuite les langues, « qui créent en quelque sorte un nouveau monde, « spirituel et matériel à la fois, ces êtres symboli- « ques qu'on appelle des signes, des mots... Les idées « ne sont pas plus réelles que les propositions et « elles sont aussi réelles qu'elles ; elles ont toute la « réalité qu'ont les propositions, la réalité d'abstrac- « tions auxquelles le langage impose une existence « nominale et conventionnelle. » Ainsi s'exprime M. Cousin, dans son éloquente censure de la philosophie de Locke, et, si nous ne saurions adhérer sans quelques réserves à toutes les parties de cette censure, assurément on ne nous verra pas retourner à la thèse des idées-images pour expliquer l'acte de la perception. Nous est-il démontré que les autres explications sont encore moins satisfaisantes, et que, parmi toutes les conjectures ultérieurement proposées, aucune ne peut être acceptée comme supérieure à la critique? Eh bien ! il nous reste à dire avec Voltaire, cité fort à propos par M. Dugald Stewart (1), qu'il faut renoncer à pénétrer ce mystère. Il y en a bien d'autres que la science elle-même nous a fait reconnaître et que nous nous sommes résignés, suivant ses conseils, à ne pas aborder ! Quoi qu'il en soit, nous venons de prouver, en citant M. Cousin, que, sur cette question

(1) *Essai philos.*, p. 114 de la trad. de M. Huret,

des espèces mentales, les déclarations de la philosophie moderne sont très-franchement nominalistes. En définissant l'idée ce qui n'existe pas indépendamment du langage, elle écarte tous les équivoques, elle dissipe toutes les illusions. Oui, sans doute, elle confesse qu'elle ne saurait expliquer ce qu'elle n'explique pas. Mais cela ne vaut-il pas mieux que de persévérer en d'incompréhensibles erreurs ?

Cependant il y a dans l'esprit, ajoute saint Thomas, autre chose que des fantômes, que des images sensibles. Ces fantômes, ces images ne se rencontrent qu'au degré subalterne de la connaissance. Élevons-nous maintenant à la région supérieure de l'âme, proprement appelée le domaine de l'intelligence. Les idées étant reçues par les sens, recueillies par l'imagination et mises en dépôt par la mémoire, l'intelligence, c'est-à-dire le principe actif par excellence (1), évoque ces idées en l'absence des choses, et, les ayant comparées, combinées, elle produit, comme résultat de ses opérations, des idées nouvelles, c'est-à-dire les idées générales, universelles, les universaux *post rem*. Nous n'avons pas oublié cet axiôme : « Le semblable « est seul apte à recevoir le semblable ; *Receptum est* « *in recipiente per modum recipientis.* » Or, l'intellect n'a rien de corporel. C'est l'énergie suprême de l'âme ; il ne concourt en rien à ce qui s'accomplit dans la région sensible. Aussi ne pourra-t-il recevoir les espèces, les formes, les idées, si ce n'est dégagées de toute matière, de tout mouvement, de toute particularité. Nous reprenons ici l'analyse de la *Somme* à la question 84 de la première partie, pour reproduire les

(1) *Summa theol.*, part. 1, quæst. LXXIX, art. 2.

conclusions et les démonstrations de saint Thomas dans l'ordre qu'il a cru devoir leur assigner.

Au témoignage d'Aristote, les anciens philosophes, ou, pour mieux parler, les Eléates, voyaient le monde plein de corps périssables, qui, par leur mobilité constante, échappaient à toute définition. Platon, venant après eux, rechercha scrupuleusement et prétendit avoir trouvé quelque point fixe sur lequel on pouvait enfin édifier avec confiance un système, une science des choses. Cette base platonicienne est, suivant Aristote, l'idée séparée. On sait déjà que saint Thomas ne croit pas au monde intermédiaire. Il ne reconnaît pas, d'ailleurs, que Platon ait dû nécessairement recourir à cette hypothèse. C'est ce qu'il dit expressément : *Hoc necessarium non est*. N'est-il pas, en effet, démontré qu'il y a dans l'intellect des idées générales, immatérielles, auxquelles la raison croit avec la plus parfaite sécurité, avec la plus inébranlable certitude (1). Et ce qui suffit à la raison ne suffit-il pas à la science, qui n'est qu'une des formes de la raison?

Mais c'est une autre et grave question que celle-ci : d'où viennent ces idées générales, universelles? Ne sont-elles pas naturelles, innées, *naturaliter inditæ?* Ou bien doit-on croire qu'elles procèdent de ces espèces, de ces fantômes immatériels, mais non dégagés de toutes les conditions de la matière, qui se sont introduits dans l'âme sensible suivant le mode que nous avons décrit? On négligeait cette question au XII[e] siècle, ou plutôt, si l'on en soupçonnait déjà l'importance, on ne la traitait néanmoins qu'incidemment,

(1) *Summa theol.*, part. 1, quæst. LXXXIV, art. 1.

comme venant après celle de la nature des genres, et, suivant que l'on tenait pour ou contre la réalité des substances universelles, on disait simplement que l'universel *post rem* vient de l'observation des choses individuelles de même espèce ou de l'observation des universaux individuellement réalisés. Mais, au XIIIe, commencent de grands débats sur l'origine de ces idées. Enfin l'on a clairement compris que l'affaire n'intéresse pas seulement la logique, qu'elle intéresse encore, et peut-être davantage, les autres parties de la science. Efforçons-nous d'exposer fidèlement l'opinion de saint Thomas, et, puisqu'elle a pu sembler à Duns-Scot (1) et même à Zabarella (2) tout autre qu'au docte cardinal de Gaëte (3), avançons-nous avec la plus grande circonspection dans ce sentier difficile.

L'âme connaît-elle les choses corporelles par sa propre essence? Telle est la première question que saint Thomas se propose, et il y répond ainsi. Dieu, comme étant la première cause, ce qui veut dire comme étant toutes les choses virtuellement, oui, Dieu connaît toutes ces choses par sa propre essence. Mais il jouit seul de ce privilège, qui n'appartient pas à l'âme humaine ; la propre essence de l'âme humaine est nativement une table rase, où elle ne peut rien voir puisqu'il n'y a rien. La seconde question est celle-ci : la connaissance que l'âme humaine a des choses lui vient-elle d'espèces ou idées innées, que l'essence de cette âme apporte avec elle, comme un sujet ses attributs nécessaires : *Utrum anima*

(1) Scotus in primum *Sentent.*, dist. III, c. VII.
(2) Zabarella, *De spec. intell.*, cap. VII.
(3) Thomas de Vio Cajetanus, *Comment. in prim. Summæ*, quæst. LXXXIV, art. 2.

intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas? La réponse de saint Thomas à cette question est absolument négative : *Anima, cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas.* Notre docteur est donc un adversaire des idées innées. Mais on ne se contente probablement pas de savoir qu'il repousse ce système ; on est sans doute curieux de connaître comment il motive la conclusion que nous venons d'énoncer. Il a lu dans le *Livre des causes* que toute intelligence est pleine de formes ; il sait en outre, l'ayant appris d'Aristote, que Platon assimile la science et le souvenir. Voici donc de quelle manière il argumente contre Platon et ses disciples : « Puisque la forme est principe d'action, il faut que « la chose soit à l'égard de la forme principe d'action « ce qu'elle est à l'égard de l'action même. Si, par « exemple, s'élever en haut vient de la légèreté, il « faut que ce qui s'élève en haut seulement en puis- « sance ne soit léger qu'en puissance, et, d'autre part, « que ce qui s'élève en haut en acte soit léger en « acte. Or, nous voyons qu'en un certain moment « l'homme n'est connaissant qu'en puissance, soit en « ce qui touche les sens, soit en ce qui touche l'intel- « lect. L'acte survenant, l'homme recueille les sensa- « tions que lui procure la présence des objets sensi- « bles ; alors il entre en possession des notions intel- « lectuelles qui lui sont communiquées ou qu'il acquiert « lui-même. D'où il suit que l'*âme dont le propre est « de connaître* » (*anima cognoscitiva;* autre forme de l'âme, autre nom qui n'a pas été admis dans le vocabulaire de la philosophie moderne) « est en puis-

« sance tant à l'égard des similitudes qui sont princi-
« pes de sensation qu'à l'égard des similitudes qui sont
« principes d'intellectualisation. Ainsi l'opinion d'Aris-
« tote est-elle que l'intellect, au moyen duquel l'âme
« connaît, ne possède pas certaines idées, *species*,
« données par la nature, *naturaliter inditas*, mais
« qu'il est en puissance capable de posséder toutes les
« idées. Or, comme ce qui possède la forme en acte
« peut être quelquefois empêché d'agir suivant la
« vertu de cette forme, comme, par exemple, l'objet
« léger peut être empêché de s'élever en haut, Platon
« a supposé que l'intellect est naturellement doué de
« toutes les espèces intelligibles, mais que son union
« avec le corps est un obstacle aux manifestations de
« son actualité. Cette supposition ne semble pas accep-
« table. Premièrement, si l'âme a naturellement la con-
« naissance parfaite de toutes les choses, il ne semble
« pas possible qu'elle perde le souvenir de cette con-
« naissance naturelle au point d'ignorer même
« qu'elle la possède. Aucun homme, en effet, n'oublie
« ce qu'il sait naturellement, comme ceci : que le tout
« est plus grand que sa partie, *et alia hujusmodi*. Le
« dire de Platon est encore plus invraisemblable, si
« l'on admet, comme cela a été déclaré ci-dessus (1),
« que l'essence naturelle de l'âme s'unit au corps. Il
« est, en effet, inadmissible que l'opération naturelle
« d'une chose soit entravée par sa nature propre.
« Secondement, ce qui démontre de la manière la plus
« évidente la fausseté de cette thèse, c'est que, par la
« privation d'un sens on est privé de la connaissance
« des choses qui sont perçues au moyen de ce sens ;

(1) Quæst. LXXVI, art. 1.

« ainsi l'aveugle-né n'a pas la moindre notion des cou-
« leurs. Or, cela ne serait pas si les idées de tous les
« intelligibles étaient fournies par la nature à l'intel-
« lect de l'âme. Donc il faut dire que l'âme ne connaît
« pas les choses corporelles par des espèces in-
« nées (1). »

Saint Thomas pouvait s'en tenir à cela. Nous le comprenons très bien; nous avons, comme il semble, toute sa doctrine sur l'origine des idées, et nous croyons qu'il n'a plus rien à nous apprendre à ce sujet. Mais, en scolastique, il ne suffit pas de démontrer par deux ou trois arguments, réputés invincibles, ce que l'on suppose être la vérité ; il faut ensuite combattre toutes les objections qui s'avancent les unes après les autres, en ordre de bataille, la première, la seconde, la troisième, etc., etc., présentées par divers interlocuteurs, souvent imaginaires; il faut, après les avoir combattues et vaincues, établir la parfaite concordance de la conclusion principale avec les conclusions précédentes ou subséquentes ; enfin, il faut, dans un résumé triomphal, prouver que toute opinion contraire à celle qu'on professe est nécessairement une opinion déraisonnable. Saint Thomas se demande donc, après avoir combattu la thèse platonicienne de la réminiscence, si les espèces intelligibles ne sont pas introduites, en quelque sorte importées dans la région de l'âme par les formes séparées. C'est une supposition qu'il rejette aussitôt après l'avoir faite. Par l'intervention des formes séparées dans les opérations de

(1) *Summa theol.*, lib. I, quæst. LXXXIV, art. 3. On s'explique mal comment on a pu, sans tenir aucun compte de cette déclaration formelle, associer saint Thomas aux partisans des idées innées. C'est pourtant ce qui a été fait, comme nous l'atteste M. Combes : *Psychologie de S. Thomas*, p. 465.

l'entendement la raison personnelle serait totalement supprimée. A quelle misérable condition serait donc soumise la créature de Dieu ! Non, dit saint Thomas, « les espèces intelligibles par lesquelles l'âme conçoit « n'émanent pas des formes séparées (1). » Vient ensuite cette question : *Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis*? C'est une question très intéressante. Si la réponse de saint Thomas est dégagée de toute équivoque, nous allons apprendre exactement jusqu'où va son conceptualisme . « Je réponds, dit-il, avec saint Augustin, au « chapitre second de son traité de la *Doctrine chré-* « *tienne* : Si ceux que l'on nomme les philosophes ont, « par hasard, avancé des propositions vraies et qui « s'accommodent à notre foi, il faut leur arracher ces « vérités comme à d'injustes possesseurs, et savoir « en faire usage ; car il y a, dans les doctrines des « gentils, certaines fictions mensongères et supersti- « tieuses que doit abandonner chacun de nous en « sortant de la société des gentils. Et que fit, en con- « séquence, saint Augustin ? Nourri de la doctrine des « platoniciens, il en conserva ce qui lui sembla s'ac- « corder avec les articles de notre croyance et en « modifia ce qu'il trouva contraire à ces articles. Or « Platon, comme nous l'avons dit, supposait que les « formes des choses, qu'il appelait les idées, subsis- « tent par elles-mêmes, séparées de la matière, et il « disait que notre intellect connaît toutes les choses « par participation avec ces formes. Mais comme il « semble opposé à la foi que les formes des choses « subsistent par elles-mêmes, sans matière, hors des « choses, comme l'ont avancé les platoniciens, disant

(1) *Summa theol.*, lib. I, c. LXXXIV, art. 4.

« que la vie, la sagesse, sont par elles-mêmes et sont « des substances créatrices (ainsi que nous l'appre- « nons de saint Denys, chapitre onzième de son livre « des *Noms divins*), Saint Augustin a rejeté les idées « platoniciennes, pour dire qu'il existe dans l'intelli- « gence divine des raisons, *rationes*, de toutes les « choses créées, que toutes les choses sont formées « suivant ces raisons, et que, suivant ces raisons, « l'intelligence humaine connaît toutes les choses. « Lors donc que l'on demande si l'âme humaine con- « naît toutes les choses dans leurs raisons éternelles, « il faut dire qu'il y a deux manières de connaître une « chose dans une autre. La première consiste à voir « dans un objet connu, comme à voir dans un miroir « les choses qui s'y reproduisent. Or, l'âme humaine, « en cette vie, ne peut ainsi voir toutes les choses « dans leurs raisons éternelles. Cette manière de con- « naître n'appartient qu'aux bienheureux, qui contem- « plent Dieu et toutes les choses en lui. La seconde « manière consiste à connaître une chose dans une « autre comme dans le principe de la connaissance. « Ainsi l'on dit que l'on voit dans le soleil ce que l'on « voit par le moyen du soleil. En ce sens, l'âme con- « naîtrait toutes les choses dans leurs raisons éter- « nelles, étant en communication avec ces raisons... « Mais comme, pour acquérir la science des choses « matérielles, il nous faut, outre la lumière intellec- « tuelle, ces espèces intelligibles que nous recevons « des choses, il suit de là que la connaissance de « toutes les choses matérielles ne nous est pas donnée « simplement par la participation, par la communica- « tion des raisons éternelles...(1) » Telle est la décla- ration de saint Thomas.

La question était : à quel degré de certitude peut s'élever la raison, et quelle notion elle peut avoir de la vérité absolue ? Il nous répond par cette conclusion : *In rationibus æternis anima non cognoscit omnia objective, in præsenti statu, sed causaliter ;* c'est-à-dire la raison humaine ignore ce que sont objectivement, dans la pensée divine, les idées suivant lesquelles la volonté toute-puissante a façonné les choses, mais elle sait de science certaine que ces idées y résident comme causes nécessaires des phénomènes. Nous ne nous croyons pas en droit de lui demander plus. Se trouvant en face d'une école dogmatiquement sensualiste, Leibniz ne doit accepter l'axiôme *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, qu'après avoir fait cette notable réserve, *nisi ipse intellectus* ; de même saint Thomas, environné de réalistes outrés, de contemplatifs, de mystiques qui voient tout en Dieu, c'est-à-dire dans les raisons éternelles, leur accorde qu'en effet l'intellect, tirant son origine, comme lumière naturelle, de la lumière incréée, accomplit les opérations qui lui sont réservées sans le concours de la sensibilité ; mais il a soin d'ajouter que, pour voir et pour comprendre les choses, il faut que l'intellect interroge les sens. Son opinion est donc au fond celle de Leibniz (1) ; mais l'argumentation de l'un diffère de celle de l'autre, en ce que Leibniz a besoin de prouver

(1) C'est une observation que nous retrouvons dans la thèse d'un jeune docteur, ravi trop tôt à l'étude, à la science, M. Georges-Henri Bach : « Plurimum et nimis fortasse noster (Thomas) favere videtur, dum concedit omnem cognitionem a sensu oriri : rem vero attentius si considerare velis, mox fatebere hanc doctrinam de cognitione fere ad Leibnitzianum illud redire : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* » *Divus Thomas, De quibusdam philosophicis quæstionibus* ; Rouen, 1836, in-8°.

à des sensualistes l'antériorité de l'intellect en puissance, tandis que saint Thomas, ayant devant lui de tout autres interlocuteurs, doit établir contre eux la postériorité de l'acte par lequel l'intellect devient, suivant Aristote, les choses mêmes qu'il pense.

Cela dit, il faut démontrer la vérité de la proposition. Qu'avait à faire Leibniz dans son cas particulier ? Il avait à justifier sa réserve, en faisant voir qu'il existe dans l'entendement certaines idées dont l'origine n'est pas suffisamment expliquée lorsqu'on a dit qu'elles viennent des sens. Pour saint Thomas, il doit convaincre les platoniciens et les averroïstes de son entourage que si l'intellect est par lui-même, indépendamment de son commerce avec l'âme sensible, il ne commence, toutefois, à former les idées générales, dégagées de toutes les conditions de la matière, qu'après avoir reçu de cette âme des notions actualisées déjà par elle, comme représentant l'individualité propre de chacun des phénomènes. C'est là ce qui est l'objet de l'article 6 : *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus ?* Or, dans cet article, après avoir expliqué de nouveau comment, à son avis, l'esprit recueille, par le moyen des sens, les notions des choses sensibles, saint Thomas expose ainsi, d'après Aristote fidèlement interprété, la théorie de l'abstraction : « C'est un principe établi par Aristote que l'intel-
« lect agit sans la participation du corps. Rien de
« corporel ne peut déposer une empreinte sur une
« chose incorporelle ; c'est pourquoi, suivant Aristote,
« la seule impression des choses sensibles n'est pas
« suffisante pour causer une opération intellectuelle ;
« il faut encore quelque chose de plus et de plus noble,
« l'agent étant, dit-il, plus noble que le patient. Ce

« n'est pas, comme Platon le prétend, que nos opéra-
« tions intellectuelles soient uniquement causées par
« l'influence de certaines choses supérieures. Cet
« agent supérieur et de plus noble nature, il l'appelle
« l'intellect agent. Or, nous avons dit plus haut (1) que
« la fonction de l'intellect agent est de rendre intelli-
« gibles en acte, au moyen de l'abstraction, les fan-
« tômes reçus par les sens. Donc l'opération intellec-
« tuelle est au premier degré, pour ce qui regarde les
« fantômes, causée par les sens ; mais comme les
« fantômes ne suffisent pas pour mettre en mouvement
« l'intellect patient, comme il faut qu'ils deviennent
« intelligibles en acte par le fait de l'intellect agent,
« on ne peut dire que la sensation soit la cause totale
« et parfaite de l'intellection ; elle est plutôt, en quel-
« que sorte, la matière de la cause (2). » Cela est clair. La sensation, selon Aristote et selon saint Thomas, donne les idées des choses, des choses telles qu'elles sont dans la nature, des choses individuellement subsistantes, mais accompagnées en cet état de tous leurs appendices formels. Ces idées étant pro-

(1) *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXIX, art. 3 et 4.

(2) « Intellectum posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream, et ideo, ad causandum intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est nobilius patiente, ut ipse dixit. Non autem ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit. Sed illud superius et nobilius agens vocat intellectum agentem ; de quo supra diximus, quod facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo ut materia causæ. » *Summa theol.*, part. I, quæst. LXXXIV, art. 6.

duites, étant devenues des fantômes, c'est-à-dire certaines choses conceptuelles déjà douées d'un certain acte entitatif, la portion supérieure de l'entendement, l'intellect les reçoit, les combine, et, passant alors de la puissance à l'acte, il devient les choses mêmes qu'il intellectualise et leur attribue sa propre actualité. Ainsi le fantôme, ou l'idée sensible, n'est pas la cause totale de la formation des idées générales ; il n'en est que la cause partielle, ou plutôt il n'en est que la matière. C'est l'intellect qui, pris en lui-même, en est le principal opérateur. Cependant n'est-il pas possible que l'intellect forme de lui-même des idées générales, sans faire usage des fantômes, et soit alors la cause totale de ces universaux? Saint Thomas s'adresse finalement cette question, et il y répond en des termes qui nous intéressent au plus haut point. « Je réponds « que, dans ce bas monde, où notre intellect est uni à « un corps passible, il ne peut produire aucun acte « intellectuel s'il ne s'est d'abord tourné vers les fan- « tômes. De cela nous avons deux preuves évidentes. « Voici la première : l'intellect étant une énergie qui « ne fait usage d'aucun organe corporel, jamais son « action ne serait empêchée par la lésion de quelque « organe corporel, s'il lui était possible d'agir sans le « concours actif de quelque puissance faisant elle- « même usage d'un organe corporel. Or, qui fait usage « des organes corporels? Les sens, l'imagination et « les autres énergies qui dépendent de la partie sen- « sitive. Il est donc manifeste que l'intellect ne saurait « entrer en activité, qu'il s'agisse de recevoir une « notion nouvelle ou d'employer une notion antérieu- « rement acquise, sans le concours actif de l'imagi- « nation et des autres énergies. Nous voyons, en effet,

« que, la lésion d'un organe empêchant l'activité « de l'imagination, comme chez les frénétiques, ou « celle de la mémoire étant pareillement empêchée, « comme chez les gens tombés en léthargie, il est « impossible de comprendre même les choses dont on « avait antérieurement acquis la notion. Voici mainte- « nant notre seconde preuve. Chacun peut expérimen- « ter en lui-même que, s'il s'efforce de concevoir « quelque chose, il se forme certaines images en « manière d'exemples, dans lesquelles il observe ce « qu'il s'applique à concevoir. C'est pourquoi, lorsque « nous voulons faire comprendre quelque chose à « quelqu'un, nous lui proposons des exemples dont il « puisse se former des images qui l'aident à compren- « dre. La raison de cela, c'est que la puissance de « connaître est en rapport proportionnel avec l'objet à « connaître. Ainsi, pour l'ange, qui est absolument « incorporel, l'objet propre de son intelligence est la « substance intelligible séparée du corps, et c'est par « cet intelligible qu'il conçoit les choses matériel- « les. Mais l'objet propre de l'intelligence humaine, « unie au corps, est la quiddité, je veux dire la nature « incorporée à la matière et c'est par cette nature « qu'elle parvient à la connaissance des choses visi- « bles, même à une connaissance quelconque des « choses invisibles. Or la condition de cette nature est « de ne pas exister hors de la matière corporelle ; la « nature de la pierre n'est pas hors de cette pierre, la « nature du cheval n'est pas hors de ce cheval, et « ainsi du reste. Donc, la nature de cette pierre ou de » toute autre chose matérielle ne peut être connue « vraiment, complètement, que comme existant en une « chose particulière. Or c'est par le sens et l'imagina-

« nation que nous percevons le particulier. En consé-
« quence, pour que l'intellect comprenne en acte son
« propre objet, il est nécessaire qu'il se tourne vers
« les fantômes, afin d'observer la nature universelle
« existant au sein des particuliers. Si, au contraire,
« l'objet propre de notre intellect était une forme
« séparée, ou si les formes des choses étaient, comme
« le prétendent les platoniciens, ailleurs que dans les
« particuliers, notre intellect n'aurait pas toujours
« besoin, pour entrer en action, de se tourner vers les
« fantômes (1). »

(1) « Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia cum intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam ; unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata ; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturam in visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quod non est absque materia corporali ; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari

Quand des explications aussi concluantes nous sont données avec cette sincérité, nous n'avons qu'à les recueillir. Voici donc la doctrine de saint Thomas. L'intelligence est par elle-même, en elle-même ; c'est une qualité de l'âme qui, naturellement, n'a rien de commun avec la sensibilité. Mais, avant d'être actualisée, cette qualité n'est qu'en puissance, à l'état virtuel : elle peut agir, elle doit agir, elle doit exercer les fonctions dont on l'a chargée, mais elle ne les exerce pas encore. Que faut-il pour qu'elle passe de la puissance à l'acte ? Il faut qu'elle soit invitée par l'imagination à former les idées qu'elle peut seule former, c'est-à-dire les idées générales. Point d'idées générales qui n'aient été précédées dans l'esprit par un certain nombre d'idées particulières ; point d'idées innées, point de notions *a priori*, point de ces intuitions premières que Malebranche a nommées des visions en Dieu. Quand l'âme sera dégagée de cette enveloppe de chair, l'objet de la connaissance sera changé pour elle ; n'étant plus une partie du composé, n'étant plus contrainte de faire usage pour voir d'un organe, d'un instrument matériel, elle pourra contem-

existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata. » *Summa theol.* part. 1, quæst. LXXXIV, art. 7. C'est ce que nous retrouvons dans la *Somme contre les Gentils* : « Intellectus nostri, secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipit, et ideo ea quæ in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. » *Summa contra Gentes*, lib. I, c. III. M. Bach a recueilli de nombreux passages de saint Thomas dans lesquels la même doctrine est constamment développée. *D. Thomas, De quibusdam philos. quæst.*, p. 11, 12, 13 appendicis.

pler immédiatement les intelligibles tels qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire tels qu'ils sont en leur cause, en Dieu ; mais, dans ce monde, dans cette vie, *secundum præsentis vitæ statum*, il n'y a pas une opération de l'intelligence qui n'ait été précédée par une opération des sens : *Impossibile est aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata*. Et il ne s'agit pas seulement ici, sous le nom d'idées propres à l'intelligence, de ces concepts universels, qui (presque tout le monde l'accorde) sont le produit commun d'une abstraction et d'un jugement; saint Thomas ajoute que si, durant son séjour ici-bas, l'âme ne saurait connaître, sans le concours des sens, aucune des qualités inhérentes aux choses sensibles c'est encore par les sens que lui parvient certaine notion, *cognitio aliqualis*, des choses invisibles.

On apprécie l'importance de cette déclaration. Il faut cependant, pour bien la comprendre, admettre quelques réserves, deux au moins. La première est la distinction de la raison et de la foi, distinction souvent faite dans les écrits de saint Thomas. La science de la foi, la théologie, considère Dieu d'abord, puis les choses, images vivantes mais imparfaites de la divinité ; quant à la philosophie, c'est après avoir étudié les choses qu'elle va vers Dieu. De là deux sciences, ayant chacune leur méthode particulière. Il est évident que, selon saint Thomas, la méthode des théologiens est préférable à toute autre ; cependant, il ne faut pas, dit-il, dédaigner celle des philosophes, car elle peut beaucoup contribuer à faire accepter les dogmes auxquels la foi commande de croire (1). Or,

(1) *Summa contra Gentes*, lib. II, c. IV. — *Summa theologiæ*, p. I, quæst. I, art. 4.

quand saint Thomas nous représente le mode suivant lequel l'intelligence arrive à la notion des choses, même des choses invisibles, il n'entend parler que des opérations propres à l'instrument philosophique, à la raison; ainsi dit-il que la raison s'élève de telle et de telle manière jusqu'à certaine connaissance des substances séparées .Mais il ne supprime pas, qu'on y prenne garde, le domaine de la foi; il ne prétend pas que l'intelligence, appuyée sur la sensation, parvient à l'extrême limite de toute connaissance. Non, sans doute ; par la foi l'âme connaît avec bien plus de sûreté, plus de certitude, que par la raison. (1)

(1) M. Carle résume en ces termes quelques passages de la *Somme contre les Gentils* : « Les choses sensibles, desquelles la raison humaine tire le principe de sa connaissance, retiennent en elles-mêmes quelques vestiges de l'incitation divine, en tant qu'elles ont l'être et la beauté. Ce vestige imparfait est bien insuffisant pour nous manifester la substance de Dieu, car les effets ont, à leur manière, la ressemblance de leurs causes, puisque l'agent fait son semblable, sans que, cependant, l'effet arrive toujours à la parfaite ressemblance de l'agent: donc, la raison humaine, pour connaître les vérités de la foi, qui n'est connue qu'à ceux qui voient la divine essence, peut en recueillir quelques vraisemblances, qui ne suffisent pas cependant à former une preuve démonstrative de ces vérités, ou à les rendre compréhensibles par elles-mêmes. Il est cependant utile que la raison de l'homme s'exerce dans ce genre de preuves, etc., etc. » *Hist. de la vie et des ouvr. de saint Thomas*, p. 402. Quelles sont, suivant saint Thomas, les limites réciproques de la philosophie et de la théologie? C'est là une question que s'est proposée M. Bach, dans son excellente thèse qui a pour titre : *Divus Thomas de quibusdam philosoph. quæst.* On y trouve un grand nombre de passages des deux *Sommes* qui se rapportent à cette question. Les plus significatifs sont ceux-ci : « Theologia imperat omnibus aliis scientiis tanquam *principalis*, et utitur *in obsequium sui* omnibus aliis scientiis, quasi usualis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariæ artis, quæ est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinæ, quæ est sanitas. Unde medicus imperat pigmentario, et utitur pigmentis ab ipso factis ad suum finem; ita ut, *cum finis totius philosophiæ sit infra finem theologiæ et ordinatus ad ipsum*, theologia debet omnibus aliis scientiis *imperare*, et uti eis quæ in eis traduntur. » (In lib. I, *Sent.* Proslog.) — « In doctrina philosophica, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de

L'autre réserve concerne la nature même de l'intelligence. Si grande que soit la part contributive des sens dans la formation de toutes les idées, les sens ne sont que passifs, l'âme est active, et c'est en vertu de cette activité qu'elle voit d'abord les objets présents, qu'elle s'en forme ensuite des images, et qu'enfin elle en abstrait les notions universelles. Ainsi que l'on ne confonde pas l'idéologie thomiste avec le sensualisme dogmatique. Ce sont là deux doctrines très-différentes. Pas plus pour saint Thomas que pour Leibniz le *Nisi ipse intellectus* n'est un vain mot.

Mais nous avons à faire encore une autre observation sur le fragment cité. On a vu saint Thomas placer au terme de la sensation l'idée de la chose individuelle, individuelle comme cette chose; de plus on l'a vu définir cette idée quelque entité représentative et permanente. Le sens a reçu l'empreinte de la chose; façonnée par l'imagination, cette empreinte est devenue l'idée, mise en dépôt dans le trésor de la mémoire. Postérieurement, quel que soit le mobile de l'acte nouveau qui va se produire, cette idée, vicaire des choses, cette entité, ce fantôme se présente à l'intellect qui n'est encore qu'en puissance et le provoque à s'actualiser. Dès qu'il s'actualise, une forme nouvelle est produite, et cette forme est l'idée intellectuelle (1).

Deo : in doctrina vero fidei, quæ creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, prima est consideratio Dei et postmodum creaturarum, et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, quæ, se ipsam cognoscens, alia intuetur. » (*Summa contra Gentes*, lib. II, c. IV.)

(1) Voici, sur cette génération des idées, un complément d'explications qui nous semble avoir sa place ici : « Dicit August. (12 sup. Gen.): Imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. Non autem eam in seipso faceret si a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus species quibus cognoscit... In contrarium videtur esse tota philosophorum doctrina, quæ sensum a

Or, cette idée, qui, sous plusieurs rapports, diffère du fantôme, a cela de commun avec lui qu'elle est privément quelque essence distincte de la chose pensée, de l'espèce intelligible, de l'acte même par lequel l'intellect a cessé d'être en puissance, et qu'elle persiste, à la manière d'un sujet, dans tous les changements. Si

sensibilibus, imaginationem a sensu, intellectum a phantasmatibus accipere fatetur. *Responsio*. Dicendum quod anima humana similitudines rerum quibus cognoscit accipit a rebus, illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente. Quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum, et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum... Actio rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad fantasiam, sive imaginationem ; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti. Ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quæ sensu percipiuntur componendo ea et dividendo, sicut imaginamus montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem, non autem ab hoc quod ex se ipsis sufficiunt, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu : et sic patet quod intellectus agens est principale agens quod agit rerum similitudines in intellectu possibili ; fantasmata autem, quæ a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti. Multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quæ non cecidit sub sensu quam imaginatio. » *Quodlibeta*, quodlib. VIII, c. III.

Les intermédiaires de l'intellection s'échelonnent dans cet ordre : «... In visione intellectiva triplex medium contigit esse. Unum, sub quo intellectus videt quod disponit eum ad videndum ; et hoc est nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videtur, et hoc est species intelligibilis quæ intellectum possibilem determinat ; et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est nisi quo aliquid videtur, et hoc res est aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud ; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem in quo oculus aliquam rem videt. » Quodl. VII, art. 1.

le texte même des passages cités n'établit pas cette doctrine avec une suffisante clarté, si l'on hésite encore à reconnaître que les quiddités des choses, reproduites au sein de l'intellect, y possèdent, suivant saint Thomas comme suivant Malebranche (1), des « propriétés « réelles, » qui les distinguent soit de l'intellection, soit de toutes les autres idées du même genre qu'elles, il faut lire le fragment suivant du traité *De intellectu et intelligibili :* « Quatre choses peuvent être obser- « vées dans les opérations de l'intellect : première- « ment l'objet réel de l'intellection, secondement l'es- « pèce intelligible par laquelle l'intellect passe de la « puissance à l'acte, troisièmement le fait d'intellec- « tualiser, quatrièmement le concept intellectuel. Ce « concept diffère des trois autres choses. Il diffère de « l'objet intellectualisé, parce que cet objet est hors « de l'intellect, tandis qu'un concept intellectuel n'est « pas ailleurs que dans l'intellect; remarquons, en « outre, que la chose intellectualisée est la fin où « tend le concept intellectuel, car l'intellect se forme « une idée de cette chose pour la connaître. Le con- « cept diffère encore de l'espèce intelligible. En effet, « l'espèce intelligible, par laquelle l'intellect devient « actif, est considérée comme le principe d'action de « l'intellect, puisque tout agent n'agit que sous l'im- « pulsion de quelque forme, principe nécessaire de « son action. Enfin, le concept diffère de l'action de « l'intellect, qui est le fait d'intellectualiser, en ce que « ce concept, considéré comme le terme de l'action, « est quelque chose de réalisé par cette action même. « Ne voit-on pas l'action de l'intellect aboutir soit à la « définition d'une chose, soit à une proposition affirma- « tive ou négative ? Or, ce concept de l'intellect s'appelle

« proprement, en nous, un mot, puisqu'il est ce qu'ex-
« prime le mot extérieur. D'où il suit que le mot inté-
« rieur ne signifie ni la chose intellectualisée, ni l'es-
« pèce intelligible, ni l'acte de l'intellect, mais le
« concept au moyen duquel il se rapporte à la chose
« intellectualisée (1). » C'est précisément contre cette distinction de l'intelligible, de l'intellection et du verbe intellectuel qu'Arnauld argumente avec tant de succès lorsqu'il réfute Malebranche ; c'est contre cette actualité propre, permanente, des idées abstraites que le docteur Reid et les philosophes de son école ont si vivement et si sagement protesté ; c'est enfin cette fausse idéologie qui, ramenée sur la scène par le fougueux Joseph Priestley, a été de nouveau mise en pleine déroute par Emmanuel Kant, et semble aujourd'hui désavouée par tout le monde, même par les physiciens.

Telles sont donc les prémisses de la psychologie

(1) « Notandum quod intellectus intelligendo ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur, secundo ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, tertio ad suum intelligere, quarto ad conceptiones intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non nisi in intellectu ; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem, ipse enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt etiam conceptio a specie intelligibili ; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omnis agens agat secundum quod est in actu per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt etiam conceptio ab actione intellectus quæ est intelligere, quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quiddam per ipsum constitutum. Intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam : hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum, hoc est enim quod verbo exteriori significatur ; vox enim interior neque significat ipsam rem intellectam, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed conceptionem qua mediante refertur ad rem. » *De intellectu et intelligibili ;* Opusc. LIII, in tom. XVII *Operum S. Thomæ.*

thomiste. Nous pourrions insister encore sur quelques détails ; mais cela serait jugé superflu. Voici maintenant quelles conséquences saint Thomas déduit lui-même de ces prémisses. L'intellect, n'étant l'acte d'aucun organe corporel, ne peut intellectualiser les choses matérielles que par voie d'abstraction (1). Il reçoit des formes pour actualiser d'autres formes. Celles qu'il reçoit sont les espèces intelligibles. L'espèce intelligible est, à l'égard de l'intellect, ce par quoi il pense et non ce qu'il pense. Qu'on le remarque bien, car, si cette espèce était ce que pense l'intellect, il résulterait de là que, cette espèce étant dans l'âme, l'âme penserait sa propre pensée, et que toute connaissance serait purement subjective. L'espèce intelligible vient du fantôme, lequel vient de la sensation, laquelle vient des choses, et le produit de l'acte intellectuel, différent de son principe, est l'espèce intellectualisée, *species intellecta : Et sic*, ajoute saint Thomas, *species intellecta secundario est quod intelligitur, sed id quod intelligitur primo est res cujus species intelligibilis est similitudo* (2) Maintenant, suivant quel mode se forme chacune des idées ? On a dit que la connaissance de l'individuel précède toujours et nécessairement la connaissance de l'universel. Mais saint Thomas a trop scrupuleusement étudié les méthodes de la raison pour n'avoir pas reconnu que toute perception distincte d'un objet est précédée par une notion confuse, *cognitio indistincta*, de laquelle l'esprit dégage ensuite ce qu'il affirme de cet objet. Or, une notion confuse est universelle et non pas singulière. Saint Thomas le reconnaît, et il définit cette notion ou

(1) *Summa theol*, part. I, quæst. LXXXV, art. 1.
(2) *Ibid.*, art. 2.

plutôt cette aperception quelque chose d'intermédiaire entre la puissance et l'acte. Ainsi la sensation est antérieure à l'intellection ; c'est convenu ; mais toute sensation est universellement confuse avant d'être achevée, avant d'être l'acte qui la termine, c'est-à-dire cette idée individuelle de la chose sentie que saint Thomas nomme le fantôme ; de même, l'intellection ne deviendra l'idée claire, précise, absolument distincte de toute autre, qui, pour citer un exemple, répond au mot « humanité, » que par un travail de l'intelligence dégageant tout le propre de l'humanité de la notion antérieure et confuse de l'animalité (1).

(1) *Ibid.*, art. 3. Voir, sur la même proposition, divers autres passages de la *Somme*, le Commentaire de saint Thomas sur les livres de la *Trinité* de Boëce, et M. Carle, *Histoire de la vie et des ouvrages de saint Thomas*, p. 365. Saint Thomas a été regardé, même par les critiques modernes, comme l'inventeur de cette distinction entre la connaissance confuse et la connaissance déterminée. Qu'il nous suffise de l'énoncer et de faire voir qu'elle ne contredit en rien la thèse de saint Thomas sur la manière d'être de la substance. L'objet de la sensation est par lui-même ce qu'il est, et il est nécessairement individuel ; mais les organes de la sensation ne sont pas assez vifs, assez prompts, pour atteindre l'acte final, la dernière raison d'un objet, aussitôt qu'il se présente : si cet objet est à quelque distance, la première notion qu'on en recueille est plus confuse encore. Voilà ce que fait observer saint Thomas, et à bon droit. Mais il ne faut pas chercher, dans cette critique sagace de la faculté de connaître, un argument en faveur des essences universelles. Il faut simplement s'en tenir à ce que Mazzoni déclare à ce sujet : « Sensus, ut potentia quædam determinatur ab objecto tanquam a termino proprio ; quod quidem objectum procul dubio est semper quid universale. Color enim terminans potentiam visivam est universale ; quod dico de sono terminante potentiam auditivam, et sic de aliis. Non est itaque dubium sensum, ut est potentia quædam, per universale objectum determinari. Quo ad *sentire* dicimus quod, si sumatur ratione termini, semper esse singularis. Sensus enim, in operatione, sive passione sua, recipit prius notionem quamdam confusam et indeterminatam, quam ope intellectus deinde ita absolvit ut in singulare terminet... Color itaque, qui a visu percipitur in visionis principio est natura illa indeterminata, vel illud speciei rudimentum quod deinde temporis progressu absolvitur. Ergo visus prius universale quam singulare cognoscit..... Sentire ergo etiam si sit universalis in rudimento, in termino tamen semper est singularis. Vel dicamus cum Gaetano quod sentire est ipsius singularis, quia si sensus

En outre, l'âme se connaît elle-même. Quant à la connaissance que l'âme a d'elle-même, il faut observer que l'intellect n'étant du genre des substances intelligibles qu'au titre d'être en puissance, il ne peut conséquemment se connaître par sa propre essence. Ce qui le revèle à lui-même, c'est l'acte dont il est le sujet. Il se voit en action, élaborant des espèces et formant des concepts ; donc il existe. Voilà ce qui distingue l'intelligence humaine de l'intelligence divine. Celle-ci contemple, en effet, sa propre essence, et en elle toutes les choses qui en procèdent, toutes les choses nées et à naître. Si la thèse des platonisants était fondée, si l'intellect humain était actuellement déterminé par certaines formes intelligibles séparées, il aurait conscience de lui-même, de sa nature, de ses énergies propres, sans qu'il lui fût nécessaire d'être mis en rapport avec les objets externes par la présence d'un fantôme venu de la sensation. Mais cette thèse étant rejetée, notre docteur est en droit de dire que l'intellect serait dans l'impossibilité de se connaître si les objets externes n'existaient pas (1). La raison première de toute intellection est, en effet, l'objet externe, sans qui point de sensation et en conséquence point d'intellection.

Enfin, l'intellect ne connaît pas seulement les objets

prius cognoscat magis commune quam minus commune, ut etiam exposuit D. Thomas, illud tamen commune quod sensus prius percipit non est commune in seipso sed in suis individuis, id est cognoscitur prius individuum rei magis communis quam individuum rei minus communis, ut hoc corpus quam hoc vivum, et hoc animal quam hic homo. Et proinde sentire est singularis, quia semper concernit individuum et singulare.... Observandum tamen aliud esse universale quod est sensitivæ cognitionis principium, aliud universale quod est intellectivæ comprehensionis finis. » J. Mazonius, *De univer. Aristot. et Platonis philos.*, p. 108.

(1) Quæst. LXXXVII, art. 1.

matériels et lui-même ; ses vertus intuitives l'appellent encore vers une région supérieure, vers la patrie des substances éternelles. Que peut-il donc en apprendre? Cette « connaissance quelconque », *aliqualis cognitio*, des choses divines, que, selon saint Thomas, la raison est capable d'acquérir sans la foi, où commence-t-elle, où finit-elle? L'expérience nous enseignant que l'homme ne peut, en ce monde, rien apprendre que par les sens, il est clair qu'il ne saurait connaître en elles-mêmes des substances immatérielles, que les sens ne voient pas, ne touchent pas (1). Telle est la première conclusion de saint Thomas, à laquelle est conforme la seconde : « La quiddité de la chose matérielle, que « l'intellect abstrait de la matière, étant d'un tout « autre ordre que les substances immatérielles, il nous « est défendu d'arriver par la connaissance des sub- « stances matérielles à l'intelligence parfaite des sub- « stances immatérielles (2). » Cependant il a été dit que la perception des choses sensibles produit quelque connaissance de ces choses supersensibles dont l'âme ne saurait avoir ici-bas une notion complète. Cette connaissance est formée par analogie. C'est donc par analogie que, suivant saint Thomas, la raison conçoit la matière séparée de la forme, la forme séparée de la matière, et, bien au-dessus de toutes les formes subalternes, celle de qui toutes procèdent, Dieu. On a souvent abusé de l'analogie. Saint Thomas ne pouvait guères se défendre de commettre cet abus. Il lui est, toutefois, moins souvent reprochable qu'à son subtil contradicteur, le patron de l'école franciscaine. C'est Duns-Scot qui, perdant tout-à-fait la voie de la

(1) Quæst, LXXXVIII, art. 1.
(2) *Ibid.*, art. 2.

vérité, n'a plus considéré comme objet de la science, même de la science naturelle, que des fictions plus ou moins analogues aux objets réels de la connaissance. Saint Thomas est allé quelquefois jusqu'au bord de l'abîme, et les épais nuages qui s'élevaient des profondeurs de cet abîme ont alors obscurci sa vue; Duns-Scot, pris de vertige, s'est précipité dans le gouffre. Voici donc comment saint Thomas a jugé que l'intelligence humaine peut, par analogie, définir l'intelligence de Dieu : « Il est facile, dit-il, de concevoir en « Dieu plusieurs idées, sans que cela répugne à sa « simplicité. Il faut seulement considérer que l'œuvre « est dans l'esprit de l'ouvrier comme ce qui est « conçu (*sicut quod intelligitur*) et non comme la « forme par laquelle il le conçoit, c'est-à-dire comme « la perception qui est la cause formelle, pour ainsi « parler, de ce que l'esprit aperçoit actuellement son « objet; car l'idée d'une maison est dans l'esprit de « l'architecte comme une chose qu'il connaît, et à la « ressemblance de laquelle il doit faire la maison ma- « térielle qu'il a résolu de bâtir. Or il n'est pas contre « la simplicité de l'entendement divin qu'il connaisse « plusieurs choses; mais il serait contre cette simpli- « cité qu'il les connût par plusieurs perceptions. Ainsi « il y a plusieurs idées en Dieu comme conçues par « Dieu. Et l'on jugera que cela doit être ainsi, en con- « sidérant que Dieu connaît parfaitement son essence, « et que par conséquent il la connaît de toutes les « manières qu'elle peut être connue. Or elle peut « être connue non-seulement en elle-même, mais « aussi en tant qu'elle communique aux créatures ce « qui fait qu'elles lui ressemblent plus ou moins, car « chaque créature a sa forme propre ou sa propre

« nature selon qu'elle participe en quelque chose à la « ressemblance de l'essence divine. En tant que Dieu « connaît son essence comme imitable par une telle « créature, il la connaît comme étant la propre notion « ou raison, ou la propre idée de cette créature. Et « ainsi des autres. On doit donc admettre en Dieu « plusieurs notions ou raisons de plusieurs choses. « C'est ce qui fait qu'on admet en Dieu plusieurs « idées (1). » Voilà le Dieu créé par l'intelligence humaine selon le principe d'analogie. Saint Thomas n'aurait pas dû se laisser aller à ces illusions de la fausse sagesse. A cette question : qu'est-ce que l'essence divine? il avait d'abord répondu, comme un véritable philosophe : *Quid sit divina essentia ignoro; sed scio quod sit supra omne ens* (1). A cette autre question : qu'est-ce que l'entendement divin ? il aurait dû répondre que l'intelligence divine est pour l'intelligence humaine le plus impénétrable des arcanes. Oui, la raison l'affirme et doit l'affirmer, l'être par excellence et Dieu sont synonymes. Mais si la raison franchit sa limite, l'imagination l'entraîne et l'égare. On nous dit : « S'il n'y a aucune ressemblance, aucune « analogie entre notre intelligence, notre être, et l'in- « telligence et l'être de Dieu, de quel droit dirons- « nous que Dieu est une intelligence et un être? De « quel droit dirons-nous même qu'il y a un Dieu ? » Cette objection thomiste, reproduite par un docteur de ce temps, a-t-elle bien la gravité qu'on lui suppose? Quoi ! Nous n'avons pas le droit de croire en Dieu parce que nous refusons de le faire à notre image!

(1) *Summa theol.*, part. I, quæst. XV, art. 2. Nous reproduisons, avec quelques changements, la traduction qui a été faite de ce passage par A. Arnauld, *Vraies et fausses idées*, ch. XIII.

Voilà des philosophes qui, devant l'ineffable mystère de la suprême cause, s'arrêtent confondus, nomment Dieu ce qu'ils ignorent, et se prosternent avec le plus libre respect devant ce foyer de lumière et de vie que leurs faibles yeux ne peuvent contempler ; eh bien ! plus bas ils s'inclinent, plus durement on les qualifie ; et d'un ton décisif on leur dit encore : « Pour faire Dieu « trop grand, vous en compromettez l'existence. Si « Dieu ne peut être connu positivement par la raison, « c'en est fait de la raison et de Dieu (2).... » Ainsi, la preuve en est fournie, ces pieux philosophes sont des athées sous le masque. Ce qu'ils appellent la plus nécessaire des affirmations n'est qu'une négation dissimulée. Que l'on nous permette d'être sensibles à cet outrage vraiment immérité. Nous disons de Dieu qu'il est, que toutes ses œuvres le proclament, et nous obéissons humblement à sa loi sans la juger, sans la comprendre. Pourquoi ne pas admettre que cette déclaration est sincère ? En tout cas, on ne réussira jamais à nous persuader qu'on puisse faire Dieu trop grand, que le faire trop grand soit le compromettre, et que, moins familièrement connu par la raison humaine, Dieu ne serait pas.

Que nous reste-t-il à dire sur la doctrine de saint Thomas ? Avons-nous négligé quelque affaire importante ? Avons-nous omis de rappeler quel avait été le sentiment de ce docteur sur quelque problème dont la solution pouvait nous intéresser ? Non, sans doute, nous n'avons pas fait connaître saint Thomas tout entier ; mais cela n'était pas à notre charge. Nous devions fermer l'oreille aux éloquentes homélies du frère

(1) *De ente et essentia*, c. 2.

(2) M. E. Saisset, *Revue des Deux-Mondes*, 1er sept. 1844.

Prêcheur, aux savantes, ingénieuses et profondes dissertations de l'interprète et du théologien, pour n'écouter que le philosophe. Le philosophe entendu, nous n'avons plus qu'à présenter un bref résumé de ses conclusions sur les trois objets principaux de la controverse scolastique, l'universel *in re*, l'universel *post rem* et l'universel *ante rem*.

Sur l'universel *in re* saint Thomas répète ce qu'ont dit Aristote, Abélard, Albert-le-Grand. Rien n'est plus net que ce qu'il déclare à ce sujet. Il n'existe pas de nature commune; ce qui se dit généralement des choses leur appartient au titre de prédicat substantiel et possède la réalité que les choses réelles, les substances, attribuent à tout ce qui leur est inhérent ou adhérent; mais il n'y a pas d'essences universelles dans la nature, parce que, dans la nature, tout s'incorpore à la matière, et que la matière nécessairement déterminée par la quantité, par l'étendue, communique sa détermination propre à tout ce qu'elle supporte, à tout ce qu'elle reçoit. Avant Socrate il y a la forme, la matière de Socrate en puissance de devenir; mais avant Socrate, avant cette substance, il n'y a pas d'autre acte que l'acte divin; le *hoc aliquid* est le premier sujet de toute génération. Dans Socrate, il y a la matière de Socrate, ces os, cette chair, et la forme de Socrate, ce tout d'homme qui est son acte, qui est sa vie, et qui n'est pas ailleurs qu'en lui. Enfin, ce qui se dit de plusieurs est bien sans doute en plusieurs, mais cela n'est pas universellement, cela n'est pas un tout substantiel ayant le nombre pour accident. Voilà donc l'opinion de saint Thomas sur l'universel *in re*. Elle est incontestablement nominaliste; elle n'admet ni la thèse des essences universelles, ni celle du non-

différent, ni celle de la conformité ; elle leur est même diamétralement opposée.

L'universel *post rem* est accepté par saint Thomas comme vraiment universel, suivant l'essence, le nom et la définition. Ainsi, des choses numériquement diverses, matériellement distinctes, l'intelligence recueille des notions similaires et de ces notions combinées elle forme l'idée universelle de tel genre, de telle espèce, de telle unité prédicamentale. L'humanité, la couleur, la bonté, la science, voilà des universaux ; ils viennent des choses, ils sont en quelque manière dans les choses, mais ils n'atteignent que par l'intelligence et dans l'intelligence cette sorte d'essence, dégagée de toute particularité, à laquelle appartient légitimement le nom universel. Cette thèse est celle du conceptualisme. Qui, de nos jours, pourrait se défendre d'y souscrire? Mais, après l'avoir proposée, notre docteur va bien au-delà. Au premier comme au second degré de la connaissance, il trouve des images, des formes représentatives, qui, dit-il, existent vraiment, et remplissent, comme actes produits au sein de leur cause, comme sujets réels, des fonctions propres, déterminées. Cette fiction est réaliste. Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité ; voilà l'axiôme nominaliste, nettement établi par Guillaume d'Ockam, reproduit et si bien développé par A. Arnauld dans sa polémique contre Malebranche (1). Quelle est, au contraire, la tendance reconnue du système opposé? C'est d'ajouter au nombre des êtres le plus grand nombre possible d'abstractions réalisées. Si donc les conclusions de la science moderne sont bien fon-

(1) *Vraies et fausses idées*, ch. I.

dées, et nous avons beaucoup de raisons pour les juger telles, s'il n'y a pas en fait d'autres réalités qui contribuent aux actes divers de la sensation et de l'intellection que l'objet externe, d'une part, et, d'autre part, le sujet pensant, toute l'idéologie de saint Thomas, nous le disons à regret, mais sans hésiter, appartient au réalisme.

Résumons enfin et qualifions sa doctrine sur l'universel *ante rem*. Telle est pour saint Thomas l'intelligence humaine, telle est, dit-il résolûment, l'intelligence divine. Il s'est rencontré, même durant le moyen-âge, plus d'un interprète du *Timée*, qui, séparant les idées divines de leur cause, les a localisées, au titre d'essences universelles, dans un monde imaginé par la fantaisie. Saint Thomas proteste vivement contre ces extravagances de l'ultra-réalisme. Mais quand il se demande ce que c'est qu'une idée divine, il n'hésite pas à réaliser en leur cause toutes les formes qui, par un acte postérieur, doivent devenir réelles au sein des choses. Il voit ainsi dans l'entendement divin, comme éternelles, comme éternellement distinctes les unes des autres, comme universellement multiples, toutes les idées qui sont venues à l'intelligence humaine de la considération des choses créées. Voilà ce qui ne peut être accepté. On s'accorde, en effet, à reconnaître, d'une part, que les idées humaines ne sont pas ce que les suppose saint Thomas, des formes réellement distinctes du sujet pensant et de l'objet pensé, et, d'autre part, qu'il n'est jamais licite d'assimiler ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu. Le conceptualisme divin de saint Thomas n'est donc qu'une décevante chimère, ses idées, raisons, formes, exemplaires premiers des choses n'étant que des abs-

tractions réalisées dans l'absolu après l'avoir été dans le contingent.

De tout ce qui précède on doit conclure que la doctrine de saint Thomas ne diffère, sur aucun principe, de celle d'Albert-le-Grand. Elles sont, en effet, conformes ; le disciple est demeuré fidèle à son maitre ; mais il faut reconnaître que saint Thomas a su bien mieux présenter, bien mieux défendre ce système mitoyen, qui, proposé par Albert, fut ensuite accepté par ses confrères en religion comme la créance de leur école. Saint Thomas est beaucoup plus net, plus résolu qu'Albert ; il marche d'un pas beaucoup plus sûr et plus libre. Ce n'est pas lui que troublent les subtilités de la dialectique arabe. Toujours en méfiance à l'égard des nouveaux péripatéticiens, connaissant, comme on le voit par sa critique du *Livre des causes,* leurs affinités avec les sectaires les plus mal famés de l'école d'Athènes, il est prompt à se dégager de leurs sophismes dès qu'il en sent l'étreinte. Ce n'est pas lui qui recherche les mots obscurs, les périphrases tourmentées, pour ne pas paraître en désaccord avec le Commentateur. Rien, au contraire, ne l'embarrasse moins que de le contredire ; car, s'il ignore le grec, il a près de lui son confrère, son ami, le docte Guillaume de Moerbeke, qui lui signale les inexactitudes des versions arabes-latines, et rétablit pour son usage les textes mutilés. Saint Thomas est d'ailleurs, et cela dit tout, un logicien plus expérimenté que son maître, qui va plus vite au terme d'une proposition, qui comprend mieux tout ce qu'elle comporte, et si la gloire d'Albert est d'avoir jeté la base de la doctrine dominicaine, celle de saint Thomas est d'avoir construit, d'avoir achevé l'édifice.

Il y a quelques jours, une voix qui doit être entendue par toute l'Église conseillait, ordonnait de remettre à l'étude la théologie de saint Thomas. Il paraît que l'enseignement théologique, compromis par de fausses méthodes, est partout en décadence. Pour le relever, pour rendre à l'Église des prêtres instruits et capables d'instruire les autres, il n'y a, le nouveau pape le déclare, qu'une chose à faire ; il faut recourir à saint Thomas. C'est là certes un glorieux hommage. La philosophie n'étant pas dans un aussi grand péril, il n'y a pas lieu de l'asservir aux décisions de ce docteur. On l'a tenté (1), mais cette tentative n'a pas eu de succès, Que la philosophie reste libre, comme elle a le droit de l'être. Disons toutefois qu'elle manquerait de justice envers le plus sagace, le plus fidèle disciple d'Aristote, en ne reconnaissant pas que personne ne l'avait, avant lui, mieux dirigée dans la voie qu'elle aurait dû ne quitter jamais.

(1) *La philosophie scolastique exposée et défendue,* par le R. P. Kleutgen; 4 vol. in-8.

FIN DU TOME PREMIER DE LA SECONDE PARTIE.

TABLE DES MATIÈRES.

DE CE VOLUME.

Laval. — Imp. E. Jamin.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

SECONDE PARTIE.

II.

Laval. — Typographie E. Jamin, quai d'Avesnières. — 1880.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

PAR B. HAURÉAU

MEMBRE DE L'INSTITUT

SECONDE PARTIE

TOME SECOND



PARIS

G. PEDONE-LAURIEL, ÉDITEUR

13, rue Soufflot, 13

—

1880

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

SECONDE PARTIE

CHAPITRE XV.

Saint Bonaventure.

L'intelligence humaine n'a pas constamment les mêmes soucis. Au siècle de saint Thomas il ne s'agit pas, comme au siècle de Voltaire, de réformes sociales ; les labeurs de la pensée n'ont encore pour objet que des spéculations philosophiques. Ainsi, toujours poussé par la main de Dieu vers des régions inconnues, l'esprit de l'homme se porte tantôt vers un point, tantôt vers un autre, cherchant dans toutes les directions (vaine recherche !) la limite de l'espace. Ce qui ne change pas, c'est la nature de cette énergie qui n'a jamais connu, qui ne connaîtra jamais le repos, et qui semble se complaire au milieu des obstacles, des contradictions, des orages qu'elle-même a formés.

Le XIII[e] siècle est donc possédé par la passion de la philosophie. On s'étonne peut-être que la philosophie ait été jamais une passion dominante. Qu'on s'en étonne ; les témoignages de l'histoire sont là. Deux écoles, deux sectes philosophiques se partagent tous les esprits qui pensent ; les chefs de ces deux écoles sont de modestes disciples d'Aristote ; tout ce qu'ils promettent à la foule par eux invitée à venir les entendre, c'est de lire devant elle et de fidèlement commenter les écrits de leur maître ; et ceux de ces écrits qu'ils lisent et commentent de préférence ce sont précisément ceux où ce maître universel s'est proposé de résoudre les problèmes métaphysiques. Eh bien ! la foule accourt à leur appel ; avec eux elle s'enflamme, elle s'agite, elle veut combattre pour faire valoir un système, une simple formule, et quelquefois moins encore, un pur mot ! Nous ne croyons vraiment pas qu'il y ait eu, dans aucun temps, un zèle égal pour les plus hautes études.

Il est, d'ailleurs, entretenu par l'ardente rivalité des deux ordres nouveaux. Tandis que l'école dominicaine, suspendue tout entière aux lèvres de saint Thomas, se fait un devoir d'admettre tout ce qu'il admet, de rejeter tout ce qu'il rejette, on s'obstine, chez les franciscains, à soutenir que la voie frayée par maître Albert est celle de l'erreur, et qu'en la suivant on va droit à l'abîme. Jean de La Rochelle ayant quitté sa chaire au commencement de l'année 1253, ses confrères avaient craint un instant de ne pouvoir lui donner un digne successeur. Ils avaient d'abord jeté les yeux sur un élève de Robert Grossetête (1), Adam *de*

(1) Roger Bacon, *Opus tertium*, cap. L.

Marisco, un autre Anglais qui passait alors, comme nous l'atteste Roger Bacon, pour « un des plus grands « clercs du monde (1) ». Adam *de Marisco* se trouvait alors en France, dans la ville de Mantes, soignant un de ses confrères malade. Mais tandis qu'on s'employait à le retenir, Robert Grossetête, informé de ce qui se passait, écrivait à Guillaume de Notingham, ministre des Mineurs en Angleterre, l'avertissant qu'on allait lui ravir cet utile auxiliaire et le pressant de le rappeler (2). Quel rôle joue l'accident dans les affaires humaines! Si les négociations des Mineurs parisiens avaient réussi, s'ils avaient pu mettre cet Anglais dans la chaire laissée vacante par Jean de La Rochelle, il aurait peut-être changé la direction des études franciscaines. Un disciple si chéri de Robert Grossetête, un philosophe si vénéré par Roger Bacon (3), aurait été sans doute un adversaire résolu de la physique thomiste ; mais n'aurait-il pas aussi professé le dédain de toute métaphysique et de toute logique? Adam *de Marisco* s'étant éloigné, les Mineurs de Paris se virent contraints de remplacer Jean de La Rochelle par l'Italien Jean Fidenza. A défaut d'un naturaliste, ils prirent un mystique, et ce dernier choix eut une influence contraire à celle qu'aurait eu le premier.

Né en 1221 à Bagnarea, en latin *Balneum regis*,

(1) Roger Bacon, *Opus tertium*, cap. XXIII.

(2) Roberti Grosseteste *Epistolæ*, p. 334, L'éditeur des Lettres de Robert de Lincoln, M. Henri Luard, donne à celle-ci, par conjecture, la date de 1245. Cette conjecture est fausse, Jean de La Rochelle ne s'étant retiré qu'en 1253. Il y a, dans la lettre même de Robert, une plus grosse erreur. Jean de La Rochelle venant de renoncer à l'enseignement, Robert dit qu'il vient de mourir. En fait, Jean de La Rochelle vécut jusqu'en l'année 1271 et Robert mourut bien longtemps avant lui, dans les derniers mois de l'année 1253.

(3) *Opus tertium*, cap. XXII.

ville épiscopale comprise dans le territoire d'Orvieto, Jean Fidenza fit ses premières études dans un couvent nouvellement fondé par les franciscains au lieu de sa naissance. Ceux-ci l'employèrent d'abord à copier des manuscrits. Il était, dit-on, bien fait, et d'un bon naturel; sans qu'il eût besoin de rechercher l'amitié de personne, il était aimé par tout le monde ; c'est pourquoi l'on s'empressa de lui donner l'habit religieux, quand il le demanda. Il était alors âgé de vingt-et-un ans. Pourquoi fut-il ensuite appelé Bonaventure ? C'est ce qu'on explique diversement. Mais cela n'importe guère. Quelle que soit l'origine de ce surnom, c'est Bonaventure qui a recueilli tous les hommages, toutes les gloires ; on ne connaît plus Jean Fidenza. Ses études n'étant pas achevées, il fut envoyé par ses supérieurs dans la patrie des arts et des sciences, et, s'il n'y eut pas pour maître, comme on l'a dit, Alexandre de Halès, il fut, du moins, un des auditeurs de Jean de La Rochelle, qu'il remplaça. Ainsi, tandis que le noble descendant des comtes d'Aquino commentait, chez les dominicains de Paris, l'Écriture et les *Sentences*, les mêmes textes étaient expliqués chez les franciscains par l'humble fils d'un des plus pauvres citadins de Bagnarea, et, professant l'un et l'autre avec une égale renommée, ils se partageaient la jeunesse. Ce qui dominait, chez Thomas, c'était le philosophe ; chez Bonaventure, c'était le dévot. Sur la plupart des points contestés leurs opinions différaient comme leurs caractères. Cependant, malgré cette contrariété, jamais on ne vit s'élever une querelle entre ces deux illustres antagonistes. Rapprochés l'un de l'autre par le lien puissant de la charité chrétienne, ils le furent encore accidentellement par un intérêt commun, l'intérêt des nou-

veaux ordres attaqués avec tant de véhémence par le parti des docteurs universitaires, Guillaume de Saint-Amour, Odon de Douai, Chrétien de Beauvais et le recteur Jean de Gecteville. Reçu docteur à l'âge de vingt-trois ans, Bonaventure ne quitta sa chaire que pour aller remplir la plus haute charge de son ordre, le généralat. Il mourut à Lyon en 1274, comme il venait de recevoir les titres de cardinal et d'évêque d'Albano. Ses funérailles furent magnifiques : on y vit assister le pape Grégoire X, l'emperenr d'Orient Beaudoin II, Jacques, roi d'Aragon, les patriarches d'Antioche et de Constantinople, tous les membres du collège des cardinaux, une foule innombrable d'évêques et de clercs de tout ordre. Son oraison funèbre fut prononcée par Pierre de Tarentaise, qui, depuis, porta la tiare sous le nom d'Innocent V (1). On devait le mettre au nombre des saints deux siècles plus tard, en 1482.

Les deux éditions les plus complètes et les plus estimées des ouvrages de saint Bonaventure sont celle de Rome, 1586-96, en 7 volumes in-folio, et celle de Mayence, 1609, en autant de volumes du même format. Elles contiennent l'une et l'autre quatre-vingt-huit ouvrages ou opuscules, qui n'ont pas tous, il s'en faut bien, le même caractère d'authenticité ; mais ceux qui, dans ce nombre, sont incontestablement de saint Bonaventure suffisent pour expliquer et justifier sa grande renommée.

C'est, avons-nous dit, un mystique ; mais son mysticisme n'est pas banal, comme, par exemple, celui de saint Bernard ; il est théorique. Nous allons d'abord en exposer la théorie. Tous les Pères se sont accordés

(1) *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 272.

à dire que les incertitudes, les défaillances de la raison humaine doivent être attribuées non pas au créateur, mais au malin esprit et à son complice, le protoplaste. L'homme, disent-ils, était créé pour savoir, pour connaître ; mais, égaré par Satan, il a péché, et les ténèbres se sont alors abaissées sur son intelligence. Maintenant, les bras tendus vers le ciel, il implore la fin de son exil sur cette terre de larmes ; il cherche, il demande la lumière que ses faibles regards ne sauraient contempler. « Je ne me ferai jamais chrétien à lire les « Pères ; ils ont beaucoup de fadaises ; » ainsi s'exprime le grand philologue Joseph Scaliger, qui ne manquait pourtant pas de piété (1). Au nombre de ces fadaises plaçait-il les verbeuses déclamations des Pères sur le péché d'origine? C'est là ce que nous ne saurions dire. Quoi qu'il en soit, c'est sur ce fondement que saint Bonaventure édifie toute sa doctrine morale. Éloigné de sa patrie par une sentence sévère, mais équitable, l'homme doit travailler sans relâche à calmer le juste courroux de son Dieu, de son maître. Voilà l'unique but de la vie présente. Et comment l'atteindre ? Par le mérite des œuvres, qui sont le sacrifice, la charité, la prière, les saints désirs et l'amour.

Aimer Dieu, l'aimer de toutes ses forces, de toute sa vertu, ce n'est pas le connaître ; mais c'est se rendre digne de parvenir à cette connaissance après les temps d'épreuve. C'est pourquoi tous les degrés de l'amour et de la connaissance se correspondent. Les degrés de la connaissance sont au nombre de quatre, et en voici la succession. Au premier est la lumière extérieure, d'où nous viennent les arts mécaniques ; au

(1) *Scaligerana*, au mot *Pithou*.

second, la lumière inférieure, celle des sens, qui nous procure les notions expérimentales; au troisième, la lumière intérieure, la raison, qui, par le moyen de la réflexion, élève l'âme jusqu'aux intelligibles; au quatrième, la lumière supérieure, qui vient de la grâce et nous révèle les vérités qui sanctifient (1). A tous ces degrés, l'âme perçoit quelque chose de Dieu. On remarque que, reproduisant ailleurs l'ordonnance de ces degrés, saint Bonaventure oublie, ou peut-être supprime le premier, pour établir ainsi la progression des modes de connaître : l'étude de la nature, qui donne la notion de l'universel dans les choses; l'étude de l'intelligence, qui a pour objet l'intuition interne de l'universel conceptuel, et l'étude du principe suprême, de la cause infinie, au moyen de laquelle la raison croit déjà contempler, dans les sphères célestes, l'universel avant les choses. Il doit, sans doute, déclarer que les deux premières de ces études conduisent à une science bien imparfaite, et que la troisième est la seule digne d'occuper sérieusement un philosophe chrétien; cependant il admet, notons le, que le chemin de l'âme vers Dieu, *itinerarium mentis ad Deum*, a l'expérience pour première avenue. Il ne faut pas s'y arrêter, c'est entendu; mais il y a nécessité de passer par là.

Ce mystique n'est donc pas un contempteur morose de toute méthode philosophique, comme, par exemple, Hugues de Saint-Victor; il a plus de ressemblance avec saint Anselme, qu'il cite souvent, et, s'il n'a rien écrit sur les problèmes physiques ou métaphysiques, il raisonne, il argumente en métaphysicien, en physi-

(1) *De reductione artium ad theologiam*, au tome VI des Œuvres.

cien, même sur les questions prudemment réservées à la théologie.

Tennemann a pris soin de nous recommander ce passage de son commentaire sur les *Sentences* : « Le « mot matière se prend ou pour ce qui existe dans la « nature, ou pour ce que la raison conçoit sous ce « nom. S'il s'agit de la matière conçue par la raison, « on peut dire qu'elle est informe, soit comme privée « d'une forme distincte, soit comme privée de toute « forme. Et c'est ainsi qu'au douzième livre de ses « *Confessions* saint Augustin nous enseigne à com- « prendre l'essence de la matière. En effet, la matière « est essentiellement informe, comme apte à recevoir « toute forme, et, quand on la considère ainsi, cette « aptitude, cette disposition potentielle lui tient lieu de « forme. Mais parle-t-on de la matière comme exis- « tant dans la nature, *secundum quod habet esse in* « *natura?* Cette matière n'est jamais hors du temps « et du lieu, hors du mouvement et du repos ; il est « donc non-seulement contradictoire, mais encore « impossible qu'elle existe comme informe par la pri- « vation de toute forme (1). » Cette simple déclaration semble compromettre bien des chimères franciscaines. Si la matière produite hors de sa cause ne peut jamais être considérée comme séparée de la forme, nous voulons dire comme existant en puissance de recevoir toute forme, que deviennent les essences première, seconde, troisième de la manière prise en elle-même? Ce ne sont plus là, paraît-il, que des êtres de raison. Or, voilà précisément ce qu'on soutient à l'école dominicaine. Ainsi point de matière informe. Notre docteur

(1) In libr. II *Sentent.*, dist. XII, art. 5. quæst. 1. — Tennemann, *Geschichte der phil.*, t. VIII, p. 537.

ajoute : et point d'universaux substantiels. Le premier degré de la génération donne Pierre et Paul. Puisqu'ils sont hommes l'un et l'autre, on peut dire que l'humanité leur est chose commune ; mais cette chose n'appartient pas à la catégorie de la substance ; il n'y a pas d'autre substance humaine que Pierre, Paul, celui-ci, celui-là (1). Chez un franciscain ce langage étonne ; on croit entendre parler Aristote, Albert ou saint Thomas. Mais, qu'on y prenne garde, ce mystique est un dialecticien très subtil, très délié. On peut même lui reprocher de manquer habituellement de franchise. Ainsi, quand il s'exprime, comme il vient de le faire, en des termes irréprochables au jugement des péripatéticiens, il ne dit pas tout ce qu'il pense.

Non, il n'y a pas de matière informe ; toute matière est jointe à une forme et tout composé de matière et de forme subsiste individuellement. Mais lorsque saint Bonaventure reproduit cette déclaration après les maîtres les plus goûtés de l'école, il devrait avertir les gens qui l'approuvent que certainement ils ne le comprennent pas. Voici d'autres passages du même écrit où se trouve l'explication qui manque dans les fragments cités. Ayant à faire connaître sa doctrine particulière sur le principe d'individuation, saint Bonaventure l'expose en ces termes : « L'individuation vient de « l'union actuelle de la matière et de la forme, union

(1) « Forma specifica communis dupliciter potest intelligi, aut secundum prædicationem aut secundum constitutionem. Secundum prædicationem, homo dicit formam communem Petro et Paulo ; secundum constitutionem, homo dicit formam quæ simul respicit animam et corpus et quæ resultat ex conjunctione animæ cum corpore, anima enim et corpus concurrunt ad unam essentiam constituendam, et hinc est quod constitutus ex anima et corpore habet humanam formam specificam, communem sibi et aliis sic constitutis per prædicationem communem. » In libr. III *Sententiar.* dist. II, quæst. 3.

« dans laquelle l'un des deux éléments s'assimile « l'autre, *sibi appropriat alterum*. Ainsi, que l'on « imprime, que l'on fasse pénétrer plusieurs cachets « sur un morceau de cire, *in cera quæ prius erat « una ;* ces cachets ne peuvent être plusieurs sans la « cire, et la cire ne peut se diviser en toutes ces « parties que par le moyen de ces divers cachets. Que « si pourtant l'on pousse plus loin la recherche du « principe d'individuation, il faut dire que l'individu « étant cette chose que voici, *hoc aliquid*, tient « principalement de la matière d'être ceci, cela, *hoc* « (car la forme reçoit de la matière sa position dans le « lieu, dans le temps), et que d'être une chose, *aliquid*, « lui vient de la forme. L'individu possède l'essence, « et possède, en outre, l'existence. C'est la matière « qui donne l'existence à la forme, mais c'est la forme « qui donne l'essence actuelle à la matière (1). Donc, selon saint Bonaventure comme selon saint Thomas, il n'y a pas de principes substantiellement extrinsèques ; ni la matière ni la forme du composé n'étaient avant qu'il fût. La matière isolée de la forme n'est qu'une fiction : *Materia secundum se non est informis, sed ut ab anima consideratur* (2); et pareillement la forme isolée de la matière : *Anima producta (est) in corpore non ante corpus* (3). Ainsi la matière et la

(1) In libr. II *Sentent.* dist. III, art. 2, quæst. 3. Saint Bonaventure dit de même dans son commentaire sur le troisième livre : « Circumscriptis accidentibus et proprietatibus, quæ individuationem non faciunt sed ostendunt, individuatio est a principiis intrinsecus secundum quod unum constituunt suppositum in quo totum esse rei stabilitur. Et quia ex concursu illorum principiorum constituitur individuum, et resultat forma totius quæ est forma specifica, hinc est, quemadmodum dicit Boetius, quod species est totum esse individui. » In III *Sentent.* distinct. x, quæst. 3.

(2) In II *Sentent.* dist. XII, art. 2, quæst. 1.

(3) In II *Sentent.* dist. XVII, quæst. 3.

forme sont les principes intrinsèques de la substance qui répond au nom de Socrate, et ne peuvent être autrement considérés par le physicien. Soit! Mais on va plus loin et l'on se demande si l'individualité de Socrate lui vient de sa matière ou de sa forme intrinsèque, et c'est ici que saint Bonaventure et saint Thomas ne s'accordent plus. Saint Thomas tient, comme on l'a dit, pour la matière individuante, et c'est à la forme que saint Bonaventure attribue cette fonction d'individualiser. Il ne s'exprime pas d'abord clairement. L'individualité de Socrate ne vient, dit-il, à proprement parler, ni de sa matière ni de sa forme; elle vient de l'acte qui les unit. En effet, qu'y a-t-il avant cette union? Rien, si ce n'est la matière et la forme au sein de leur cause, et, dans cette cause, qui est l'intelligence divine, la matière et la forme sont l'une et l'autre universellement. Or, qui produit l'individu existant, subsistant, l'individu du genre de la substance? Ce n'est ni l'un ni l'autre des deux principes, car, d'une part, l'individu n'est pas constitué par la forme seule, et, d'autre part, il ne l'est pas par la matière seule. Quand devient-il? Quand la forme et la matière sont unies. Ainsi la constitution de l'individuel résulte de cette union, quelle que soit la nature propre de l'un et de l'autre principe. Assurément; mais cela n'est pas une réponse suffisante à la question posée. Saint Bonaventure le reconnaît lui-même, et, forcé d'en dire plus, il ajoute que, s'il faut satisfaire les gens curieux d'en savoir davantage, l'essence est, à son avis, donnée par la forme, tandis que la matière donne l'existence. Eh bien! le voilà donc enfin ce dernier mot si prudemment, disons même si malicieusement dissimulé. Il n'y a que des individus; mais ce qu'ils

ont de commun, c'est d'exister, et voilà ce qu'ils doivent à la matière, tandis qu'ils doivent à la forme d'être telle essence distincte de telle autre. Donc, pour parler franchement, ce n'est pas la matière, c'est la forme qui est le principe d'individuation.

Comme saint Thomas l'a montré, cette thèse peut mener loin et très loin. Saint Bonaventure va-t-il faire un pas de plus dans cette voie périlleuse? Oui, sans doute, et non pas un, mais plus d'un, avec la plus étrange sécurité. La matière donnant, dit-il, l'existence, le physicien est en droit d'attribuer une matière commune à tous ces êtres inférieurs qui sont l'objet de ses observations particulières. Il les voit naître, changer de lieu, s'altérer et mourir. Mais ces changements n'affectent que la surface d'un fonds identique. Ils sont dus à la forme, au principe de l'essence ; leur principe d'existence, la matière, ne varie pas. Voilà ce que le physicien n'hésite pas à reconnaître. Interrogeons ensuite le métaphysicien, qui considère mentalement les substances supérieures. Eh bien ! les résultats de l'analyse métaphysique sont tels que ceux de l'analyse physique : dans les substances supérieures comme dans les inférieures, la distinction vient de la forme, mais ce qui fait que toutes subsistent, c'est leur fondement commun. Or, en quoi diffère ce fondement commun des substances supérieures et des substances inférieures? Élevons plus haut nos regards, faisons abstraction de ces manières d'être qui répondent aux notions de la chose sensible et de la chose insensible, de la chose corporelle et de la chose incorporelle, que voyons-nous? Non plus tel ou tel être, les êtres ont disparu, mais le principe d'être commun aux uns et aux autres, c'est-à-dire leur commune ma-

tière, et il nous est ainsi démontré que tous les êtres, supérieurs, inférieurs, sont un seul être matériellement (1).

En résumé, toutes les entités dites platoniciennes sont rejetées. Point de matières informes et point de formes immatérielles ; mais, depuis Dieu jusqu'à la plus rudimentaire de ses créatures, une immense série de substances également pourvues de matière et de forme. Telle est la première thèse de saint Bonaventure. Voici maintenant la seconde, qui ne contredit pas la première, mais l'explique en des termes inat-

(1) « Philosophus inferior, qui negociatur circa generationem et corruptionem, considerat materiam ut est principium generationis et corruptionis, et sic est solum in his inferioribus ; et quoniam omnia talia sunt ad invicem transmutabilia, ideo solum dicit eamdem materiam generabilium corporalium et corruptibilium. Philosophus superior considerat ipsam materiam mutabilem sive ad situm sive ad formam, et videt eamdem passionem in inferioribus et superioribus, per quam mutabilia sunt ad situm, ut partibilitatem mobilis cujus principium est materia, et ideo resolvit ad materiam omnis rei corporalis, et secundum philosophum est eadem materia in omnibus corporalibus. Metaphysicus considerat materiam omnis creaturæ et maxime substantiæ per se entis, in qua est considerare actum essendi, et hunc dat forma, et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et præstat illud cui innititur forma, et hæc est materia. Et quoniam per se esse in spiritualibus et corporalibus dicit communitatem non æquivocam, sed communitatem generis et rei, non analogiæ solum, ideo debet recurrere ad principii unitatem ; ideo secundum metaphysicum in omnibus per se entibus est ponere unitatem materiæ. Omnium istorum philosophorum consideratio vera est, sed differenter judicant. Philosophus enim non dicit eamdam esse materiam nisi in corporalibus, quia nunquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse ; et absque dubio aliquod habet esse in corporalibus quod non in spiritualibus et aliquod in corruptibilibus quod non in incorruptibilibus. Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat, et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia, ideo dicit esse materiam unam per essentiam; et ideo, cum hanc quæstionem tractat theologus, aut pertractat eam sicut naturalis aut sicut metaphysicus, quia ipse potest accipere modos omnium scientiarum cum ei famulentur... Et quoniam nobiliori modo judicat philosophus quam scientiæ inferiores, ideo hi qui posuerunt materiam eamdem in spiritualibus et temporalibus altius elevati melius judicaverunt. » Comment. in II *Sentent.*, dist. III, part. I, art. 2, quæst. 2.

tendus. Point de substance sans matière et point de matière sans forme. Les substances étant ainsi composées de deux éléments semblables, il faut, puisqu'elles sont diverses, que l'un de ces éléments les diversifie. Cet élément n'est pas la matière, c'est la forme. En conséquence, toutes les matières individualisées par la variété des formes ne sont pas seulement identiques par analogie, elles sont réellement une même, une seule matière. Telle est l'expresse conclusion de notre docteur.

Que disait donc le prétendu philosophe Alexandre? Rien de plus, rien de moins. Or, c'est à lui, comme on le sait, que David de Dinan a fait l'emprunt de son panthéisme. Devons-nous, toutefois, compter Bonaventure, un si grand saint, parmi les complices de cet hérétique plusieurs fois réprouvé? Non sans doute. Il n'a certainement pas soupçonné où pouvait conduire sa thèse de la manière unique, et qui l'en aurait averti n'aurait pu le convaincre. Ainsi quand Mairan conseillait à Malebranche de désavouer les parties de sa doctrine qui le rapprochaient de Spinosa, Malebranche s'indignait, protestant n'avoir rien de commun avec un abominable athée (1). Et pourtant ces affinités que Mairan signalait entre l'un et l'autre, on ne les conteste plus.

Il y a donc quelque originalité dans la doctrine naturelle de saint Bonaventure. Mais ce n'est pas à cause de cela, nous l'avons dit, qu'il s'est acquis un si grand nom parmi nos scolastiques. En fait, ses regards ne s'arrêtent jamais longtemps sur la nature ; c'est dans les régions supérieures que sa pensée se plaît à faire

(1) M. Fr. Bouillier, *Hist. de la Phil. cartes.*, t. II, p. 32.

séjour. Or, on sait quelle est la prétention de quelques philosophes. Ils disent que la raison est capable d'atteindre ces lieux suprêmes, et qu'il suffit de penser à Dieu pour le voir à la fois en esprit et en vérité. C'est une opinion que saint Bonaventure combat très-vivement. Il accorde bien que la raison parvient jusqu'aux limites extrêmes de la nature ; mais veut-elle aller plus loin, aussitôt l'éclat du spectacle l'éblouit, un aveuglement subit est le juste châtiment de son audace. Pour épargner à leur raison cet affront et cette peine, d'autres philosophes se résignent à rester en deçà du domaine interdit. Mais ce n'est pas non plus leur exemple que suivra saint Bonaventure. Il ne se résignera pas à ne rien connaître de Dieu. Si le dernier mot de la philosophie est, en cette matière, un aveu d'ignorance, il reniera la philosophie ; l'incapacité de la raison reconnue, il s'empressera de prendre un autre guide, la foi.

Qu'est-ce que la foi? C'est une vertu de l'âme (1). Autre question : *Fides est ne virtus in parte animi cognitiva, aut in parte affectiva?* Si l'on place la foi dans l'intelligence, sans autre explication, le mysticisme de saint Bonaventure devient ce mysticisme philosophique qui consiste, dit-on, « à faire à la spon-« tanéité de l'intelligence une part plus large qu'à ses « autres facultés ? (2). » Mais prétendre que la foi se trouve dans la région affective de l'âme, c'est, comme il semble, anéantir cette propriété de la foi, si recommandée par saint Augustin, la propriété d'illuminer l'intelligence. Les deux thèses contraires ont été soutenues par d'éminents docteurs, *a magnis clericis*,

(1) In II *Sentent.* dist. XXIII, quæst. 1.

(2) M. Bouchitté, *Dictionn. des sc. philos.*, p. 189.

et saint Bonaventure ne peut se défendre de reconnaître qu'ils les ont bien soutenues l'une et l'autre. Pour mettre d'accord ces éminents docteurs, il placera donc la foi dans la région affective, mais il ajoutera que cette région n'est pas l'unique théâtre où s'exercent les vertus actives de la foi, qu'elle rayonne de là vers l'intellect, l'illumine, le transforme, et le rend capable des saintes émotions de l'extase (1). Troisième question : La foi est-elle plus certaine que la science? Oui et non ; il faut distinguer. « Quand nous comparons la « certitude de la foi à celle de la science, cela peut, « dit notre docteur, s'entendre de deux manières. En « effet, la science peut être prise pour cette vision « claire et certaine de Dieu que nous aurons dans le « ciel, *in patria*. Or, il n'est pas douteux que cette « science ne surpasse la foi même, ainsi que la « gloire surpasse la grâce : *Sicut gloria præcellit* « *gratiam et status patriæ statum viæ* (2). » Mais ce préambule n'a pas d'autre objet que d'expliquer cette phrase de saint Augustin, reproduite par Hugues de Saint-Victor, dont on pourrait abuser contre la foi : « La certitude des choses absentes est au-« dessus de l'opinion et au-dessous de la science. » Oui, assurément, mais s'il est entendu qu'il s'agit de la science dont jouiront les élus en présence de Dieu. Cette explication donnée, le théologien poursuit en ces termes : *Alio modo dicitur scientia cognitio quam quis habet in via*. Il s'agit donc maintenant de la science philosophique, de la science humaine. Elle est, dit-il, moins certaine que la foi. S'il arrive qu'elle s'élève

(1) In II *Sentent.* dist. XXIII, quæst. 1. — A. de Margerie, *Essai sur la philos. de S. Bonaventure.*, p. 71.

(2) In II *Sentent.* dist. XXIII, quæst. 2.

assez haut pour atteindre un des articles de la foi, jamais pourtant elle ne donne une certitude égale à celle que procure cette grâce divine. Des philosophes ont pu se prouver l'existence de Dieu ; mais que valent toutes leurs preuves, comparées à l'élan d'amour d'un cœur fidèle (1) ? Ce n'est pas tout : « Il y a, pour- « suit notre docteur, une certitude de spéculation et « une certitude d'adhésion ; la première se rapporte à « l'intellect, la seconde au sentiment. Si nous parlons « de la certitude d'adhésion, celle qui vient de la foi « l'emporte sur celle qui vient de la science ; la vraie « foi fait adhérer le croyant à ce qu'il croit plus for- « tement que la science ne le fait adhérer à ce qu'il « sait. Nous voyons, en effet, que les vrais fidèles ne « peuvent être amenés ni par les raisonnements, ni « par les tourments, ni par les caresses, à nier, même « de bouche, ce qu'ils croient ; mais on estimerait « insensé le géomètre qui oserait braver la mort pour « la plus certaine des conclusions de sa géométrie.... « Si nous parlons, au contraire, de la certitude de spé- « culation, qui concerne l'intellect et la vérité toute « nue, on peut accorder que la certitude de la science « prévaut sur celle de la foi, les notions que procure « la science étant, en ce cas, tellement certaines qu'on « ne peut aucunement en douter... (2). » On a long-temps fait honneur à saint Bonaventure de cette distinction nouvelle entre la certitude de spéculation et la certitude d'adhésion. Jurieu l'a reproduite et en a nommé l'auteur (3). Elle est très-significative. La science, on en convient, peut inspirer, en certains cas, une

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) Jurieu, *De la nature et de la grâce*, livr. II, ch. II, prop. 8.

juste confiance. Par exemple, elle démontre mieux que la foi ce qu'on appelle les principes élémentaires de la logique et de la physique. S'il s'agit de choses absolument étrangères à la religion, sur lesquelles ni l'Écriture ni l'Église ne se sont prononcées, alors on peut concéder que la science est plus certaine que la foi. Mais si les deux rivales se rencontrent sur un terrain commun, il faut que la certitude de spéculation cède immédiatement le pas à la certitude d'adhésion. Savoir est quelque chose, mais croire est bien plus. « Le vrai « fidèle », dit, pour conclure, notre docteur, « quand il « saurait toute la physique, aimerait mieux la désa- « vouer tout entière, que perdre ou nier un seul article « de sa foi. » N'est-ce pas là ce que répétaient mentalement, pour s'absoudre eux-mêmes, les juges qui condamnaient Galilée ?

On le voit donc, saint Bonaventure retrécit autant qu'il le peut le domaine de la spéculation, de la raison. Ce n'est pas, à proprement parler, un philosophe. C'est bien plutôt un théologien, plutôt encore un théosophe. Mais ce théosophe, très-versé dans la philosophie, lui fait tous les emprunts qu'il juge utiles, et repousse en même temps les dons qu'elle lui présente, s'il estime n'en pouvoir tirer aucun profit. Ainsi, quoique sa libre théologie soit farcie de chimères, toutes les chimères de la philosophie ne s'y rencontrent pas. « Quelques « modernes ont, dit-il, prétendu que nous ne pourrons « jamais contempler la lumière éternelle dans la sour- « ce même de sa splendeur ; comme il y a défaut de « proportion entre la faiblesse de notre regard et la « puissance de cette lumière, nous ne la verrons, as- « surent-ils, qu'en d'officieux intermédiaires, en des « théophanies. » Ainsi, quelques modernes avaient

transporté de ce monde dans l'autre la fiction des images représentatives, et condamné les élus, par déférence pour Démocrite, à ne jamais voir Dieu lui-même, quoique présent. Mais cela déplaît à saint Bonaventure et il s'écrie : « Arrière ces fantômes « au moyen desquels on s'efforce d'obscurcir la lu-« mière de nos âmes ! Arrière ces vains simulacres, « rêves de la pensée, qui nous voilent notre Dieu ! « Puisque rien ne peut nous rassasier, si ce n'est « lui, rien ne doit nous arrêter allant vers lui (1). » On peut néanmoins tenir pour certain que si ces fantômes, ces simulacres, avaient été propres à jouer quelque rôle dans le roman théologique de notre docteur, il ne les aurait pas écartés avec un tel dédain.

On l'a nommé le Docteur Séraphique et le Docteur Dévot (2). Ces noms lui conviennent. S'il n'est pas, comme philosophe, toujours sincère, il l'est, comme mystique, jusqu'à l'enthousiasme. La prière et la méditation le détachent de la terre à ce point qu'il la perd de vue. Alors il parle des choses divines comme si Dieu lui-même l'avait honoré de ses confidences. On se reprocherait néanmoins de sourire en l'entendant raconter ses visions, tant son langage est naïf, tendre, éloquent. Un autre mystique, l'illustre chancelier Jean de Gerson a dit de lui : « Si l'on « me demande quel est le plus parfait de tous les « maîtres, je réponds, sans offenser les autres, que

(1) « Tollant ergo fantasias suas quibus lumen mentium nostrarum obtenebrare nituntur, neque nobis Deum nostrum simulacris æstimationum suarum intersepiant, quia nos sicut nec satiare potest aliquid præter ipsum, sic nec sistere potest aliquid usque ad ipsum. » In III *Sententiar*. dist. XIV, quæst. 3.

(2) Guillaume de Vorillong, in IV *Sentent*. dist. XXXI.

« c'est saint Bonaventure, ce docteur si solide, si sûr, « si pieux, si juste, si sincèrement religieux dans tout « ce qu'il a écrit. Prenant soin de ne pas introduire « dans la science des choses divines ces thèses étran- « gères, ces doctrines du siècle, dialectiques ou philo- « sophiques, que tant d'autres nous présentent sous « les dehors mensongers de la théologie, il ne cherche « jamais à éclairer l'intelligence sans avoir pour but « d'exciter la piété, la religion du cœur, *religiositatem* « *affectus*. C'est là ce qui l'a fait négliger par les éco- « liers irreligieux (dont le nombre, hélas ! est trop « grand), quoiqu'aucune doctrine ne soit, pour les « théologiens, plus sublime, plus divine, plus saine, « plus douce que la sienne (1). » Cet hommage est celui que toute l'école mystique a rendu, jusqu'à nos jours (2), au plus éminent de ses docteurs.

On distinguera désormais trois sections dans l'école franciscaine. L'une d'elles, sous la conduite d'Alexandre de Halès et plus tard de Duns-Scot, mettra tous ses soins à subtiliser la philosophie. Une autre, reconnaissant pour chef saint Bonaventure, poussera l'abus des subtilités théologiques jusqu'à prêter une forme, une essence réelle, au sein de la cause suprême, à toutes les fantaisies de ce délire qu'on appelle l'extase. Ceux-là réaliseront des abstractions verbales, ceux-ci des monstres théurgiques. Enfin une troisième section, s'étant donné la nature pour objet d'étude, laissera bientôt de côté les faits à peine observés, pour s'acharner à la poursuite des chimères hermétiques. Mais cette fausse philosophie, cette fausse théologie et cette fausse physique seront également condamnées

(1) J. de Gerson. *De examinat. doctrin.*, cens. 61. (t. I *Oper.*)
(2) *Essai sur la phil. de S. Bonav.* par M. de Margerie ; 1855, in-8°.

par les vrais philosophes, les vrais théologiens et les vrais physiciens, et les justes sentences des uns et des autres imputeront ces aberrations diverses au même vice de méthode. Elles sont toutes, en effet, méthodiquement réalistes.

CHAPITRE XVII.

Pierre d'Espagne, Robert Kilwardeby, Gilles de Lessines, Ulrich de Strasbourg, Gilles d'Orléans.

Bien qu'il eût beaucoup écrit, saint Bonaventure était mort sans laisser un corps de doctrine. Or, voilà ce que les confrères de saint Thomas avaient reçu de lui ; de là leur discipline et leur confiance. Nous ne saurions dire si, durant les années qui s'écoulèrent entre la retraite de saint Thomas et les commencements de Duns-Scot, l'école dominicaine eut des régents plus instruits, plus capables, plus habiles que ceux de l'école franciscaine. Cependant il est incontestable que, dans toutes les controverses, les thomistes prirent le ton le plus haut, montrèrent le plus de décision, et battirent, au jugement de la foule, leurs adversaires. C'est un si grand avantage que de savoir d'où l'on vient et où l'on va ! Quiconque a de l'assurance en inspire ; jamais le plus grand nombre ne se range à la suite de gens dont la démarche est incertaine, et qui paraissent ne pas savoir se conduire eux-mêmes.

On a coutume de compter parmi les disciples d'Albert et de saint Thomas un logicien de très-grande célébrité, Pierre d'Espagne, qui commença, dit-on, par

enseigner à Paris et fut ensuite archevêque, cardinal, enfin pape sous le nom de Jean XXI. M. le docteur Carl Prantl a donné de nombreux extraits de sa *Logique* (1). Elle se divise en deux parties. La première est un abrégé de l'*Organon*, abrégé fait avec goût, qui méritait sans aucun doute de devenir le manuel des professeurs et des écoliers ; la seconde a pour titre *Parva logicalia*, et ce titre indique assez ce que contient l'ouvrage. Il faut prendre garde de confondre ces opuscules avec les gloses des commentateurs. Dans ces gloses, pour la plupart très-étendues, l'abrégé de l'*Organon* se divise en quatre, cinq ou six traités, qui portent des titres différents ; mais ces subdivisions n'appartiennent pas à Pierre d'Espagne. Les historiens s'accordent à dire que ce logicien fut un mauvais pape ; quelques-uns même prétendent qu'il mourut frappé par la main de Dieu, tandis qu'il dictait un livre hérétique et pervers. Ce livre, qui n'a pas été retrouvé, n'a probablement jamais existé. Mais est-il, d'autre part, vraisemblable qu'un si savant homme n'ait écrit que les petits traités tant de fois publiés sous son nom? Quoi qu'il en soit, nous ne voyons rien dans ces traités qui nous fasse connaître ses opinions sur les problèmes de la physique et de la métaphysique.

Mais voici toute une légion de frères Prêcheurs, disciples d'Albert, de saint Thomas, trop jaloux de faire prévaloir la doctrine de leur école pour se laisser intimider par les scrupules des mystiques.

Le premier qu'on nous désigne est Jean de Paris, autrement nommé Jean Point-l'âne, ou Pique-l'âne, *Pungens asinum*. Nous ne saurions hésiter à le ranger

(1) *Geschichte der L*[illegible] III, p. 32 et suiv.

au nombre des vrais philosophes, puisqu'on inscrit au catalogue de ses œuvres deux opuscules intitulés *De principio individuationis* et *De unitate formæ*. Malheureusement ces deux écrits sont perdus (1), ou, du moins, s'ils ont vraiment existé sous le nom de ce docteur, distincts de beaucoup d'autres qui portent les mêmes titres, ils n'ont pas encore été retrouvés.

Nous connaissons un peu mieux l'Anglais Robert Kilwardeby. Elève, ensuite professeur à l'école de Paris (2), il quitta le siècle pour entrer chez les religieux de Saint-Dominique, et déposa plus tard leur habit pour reparaître dans le siècle avec le titre d'archevêque de Cantorbéry. Il est probable que ses confrères lui reprochèrent sa désertion, car il leur faisait beaucoup d'honneur. C'était un régent de grand renom et très laborieux. On peut lire dans le *Catalogue* de Bale et dans la bibliothèque des écrivains de son ordre la longue liste des ouvrages qu'il a laissés. Nous y voyons mentionnés, outre divers opuscules de pure théologie, trente-neuf traités philosophiques (3). Cependant aucun ouvrage de notre docteur n'est sorti de ces presses de Venise qui nous ont transmis tant d'autres libelles scolastiques. Il faut donc croire que, dès le XVe siècle, l'école avait oublié son nom. Les bibliothèques d'Angleterre, d'Écosse et d'Ir-

(1) *Hist. littér. de la Fr.* t. XIX, p. 422.

(2) Balæus, *Scriptorum illustrium Majoris Britanniæ Catalogus*, cent. quarta, c. XLVI. — *Scriptores ordinis Prædicat.* t. I, p. 374.

(3) En voici les titres ; In *Isagogen* Porphyrii, lib. I ; In *Prædicamenta*. Aristot., lib. III ; *Perihermenias*, lib. II ; In *Sex principia* Gilberti, lib. I ; Super Priscianum minorem, lib I ; *De modo significandi*, lib. I ; Lecturæ *Sententiarum*, lib. IV ; *De ortu scientiarum*, lib. I ; *De divisione scientiarum*, lib. I ; *Quæstionum dialecticarum*, lib. I ; In *Priora* et *Posteriora*, lib. IV ; In *Divisiones* Boethii, lib. I ; In *Topica* Aristotelis, lib. IV ; In *Elenchos*, lib. II ; *De conscientia et synderesi*, lib. I; *De conscient. quæst.*,

lande conservent la plupart des traités attribués à Robert Kilwardeby. Notre Bibliothèque nationale ne paraît pas en posséder plus de quatre. L'un a pour titre : *De ortu scientiarum.* Nous avons autrefois supposé que le traité mentionné sous ce titre par Bale et par Oudin était peut-être le traité d'Avicenne qui a le même titre (1). Cette supposition n'ést pas fondée ; Robert Kilwardeby a commenté le traité d'Avicenne, et son commentaire nous est parvenu sous le titre de l'ouvrage original. La bibliothèque de la Sorbonne possédait deux manuscrits du *De ortu scientiarum;* le premier, inscrit au nom de maître « Kilward, » fait partie d'un recueil qui porte aujourd'hui le n° 15,449, dans le fonds latin de la Bibliothèque nationale ; il est très-incomplet. Le second, qui se trouve dans le n° 16,390, est beaucoup plus étendu. Celui-ci se termine par ces mots : *Explicit tractatus magistri de Valleverbi De ortu scientiarum, cum titulis ejusdem.* Ils commencent l'un et l'autre par : *Scientiarum alia est divina, alia humana* (2). Ce ne sont pas, il est vrai, les premiers mots du manuscrit désigné par Bale ; mais

lib. I; *De Anima*, lib. III; *De causis animæ*, lib. I; *De differentiis spiritus et animæ*, lib. I; *De instantibus*, lib. I; *De divisione entis*, lib. I; *De relativis* lib. I; *De nat. relationis*, lib. I; *De relat. prædicamento*, lib. I; *De rebus prædicabilibus*, lib. I; *Sophistria grammaticalis*, lib. I; *Sophistria logicalis*, lib. I; *De doctrina Aquinatis*, lib. I; *De unitate formarun*, lib. I; *De tempore*, lib. I; In *Physica* Aristotelis, lib. VIII; *De Cœlo et mundo*, lib. IV; *De Generatione et corruptione*, lib. II; In *Meteora*, lib. IV; Super *Metaphys.*, lib. XII; Super *Parva Naturalia*, lib. I; *Distinctiones doctorum*, lib I; *Philosophiæ notulæ*, lib. I; *Quodlibeta*, lib. I. On trouve au catalogue de la bibliothèque de Cambridge : *Kilwarby in magno ; libri viginti-quatuor pertinentes ad logicam et philosophiam.*

(1) *Dictionn. des Sciences philos.*, au mot *Kilwarderby.*

(2) Le Catalogue de Bandini (*Biblioth. Laurent*, t. IV, col. 689) attribue faussement cet ouvrage à saint Bonaventure. Il est encore sous le nom de Robert Kilwardeby dans le n° 424 de la bibliothèque de Bruges, dans le n° 3 du collège Balliol et dans le n° 201 du collège Merton, à Oxford. Nous devons faire remarquer incidemment qu'Échard se trompe lorsqu'il donne à Robert

sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, les assertions de Bale ne doivent être acceptées qu'après examen, et nos deux manuscrits, qui l'un et l'autre appartiennent au XIII[e] siècle, sont une autorité plus que suffisante contre le témoignage d'un bibliographe qui n'est pas ordinairement exact. Ce traité *De l'origine des sciences* méritait peut-être les honneurs de l'impression. Il est vrai qu'on n'y trouve pas de nombreux renseignements sur les opinions particulières du commentateur; mais cela tient sans doute à ce qu'il n'avait pas ici l'occasion de les produire toutes. L'occasion offerte, il ne la néglige pas. Ainsi, ne jugeant pas inopportun d'expliquer comment, à son avis, se forment les idées d'où les sciences procèdent, il s'empresse de faire de très fermes et très nettes déclarations sur ce point de doctrine. Le langage d'Aristote est, dit-il, moins clair que le sien. Cela est vrai; cependant, en abrégeant Aristote il ne le falsifie pas sous prétexte de l'éclaircir (1). Il est dominicain, il est

deux traités sur la même matière, ayant pour titre, l'un *De divisione scientiarum*, l'autre *De ortu scientiarum*. Nos deux manuscrits de la Sorbonne, que désigne Échard, offrent, en effet, ces deux titres : mais ils contiennent le même ouvrage sous deux titres différents.

(1) Voici cet abrégé : « Ortus partis speculativæ philosophiæ, quæ et de rebus divinis est, hujusmodi est secundum Aristotelem in primo *Metaphysicæ* : Omnes homines natura scire desiderant ; igitur desiderant naturaliter scientiam. Sed scientia est cognitio intellectiva ; cognitio enim principiorum demonstrationis dicitur intellectus, et conclusionis scientia, quarum utraque est intellectiva ; et ideo dicit Aristoteles, in primo *Posteriorum*, quod scire opinamur unumquodque cum causam ejus cognoscimus et quænam illius est causa ; quia principia demonstrationis causam conclusionis docent et quænam illius est causa . Omnes ergo homines naturaliter desiderant cognitionem intellectivam : sed, ut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum*, omnis doctrina et disciplina intellectiva ex præexistenti fit cognitione, scilicet sensitiva, et infra, in eodem, ideo dicit quod si aliquis sensus defecerit necesse est aliquam scientiam deficere, scilicet illam quæ est nata fieri ex sensibili illius sensus deficientis ; quare patet quod desiderium humanum respectu scientiæ non impletur nisi per sensum. Haurit igitur anima rationalis a rebus

thomiste et il l'est résolûment. Nous avons aussi son commentaire sur les *Premiers analytiques*. Échard en désigne un exemplaire autrefois conservé dans la bibliothèque du collège de Navarre, et il en donne ainsi les premiers mots : *Cum omnis scientia sit veri inquisitiva*, etc., etc. Mais cet exemplaire paraît avoir été perdu ; il ne se trouve pas, du moins, parmi les manuscrits de cette bibliothèque dont nous avons

extra scientiam per sensum, qui *(il manque ici un ou plusieurs mots)* per quoddam haustorium quo deferuntur species sensibiles ab extra usque ad animam rationalem, in qua fit universale, quod est principium scientiæ. Sed quoquo modo de specie sensibili devenitur ad universale, sine quo non est scientia, docet hoc Aristoteles in primo *Metaphysicæ* sic : omni animali inest sensus, sed quibusdam cum sensu et memoria inest sensibilium apprehensorum retentiva, quibusdam autem sensus solus. Quibus sensus inest sine memoria nullam prudentiam habere possunt, quia prudentia est virtus collativa præsentium et præteritorum respectu futurorum ; quod non potest esse sine memoria, quia non cognoscuntur præterita nisi memorando. Quibus autem inest sensus cum memoria aut habent auditum aut non habent: si non habent, naturalem prudentiam habere possunt, sed indisciplinabilia sunt, ut apes. Si habent auditum et memoriam, disciplinabilia sunt. Quæ autem disciplinabilia sunt, quædam nullam virtutem habent ultra imaginationem et memoriam, et talia non sunt experimenti capacia, sicut bruta. Quædam habent rationalem vim ultra imaginationem et memoriam, et talia sunt experimenti capacia, sicut homines ; hominibus autem scientia et ars per experimentum accidit. Prius igitur sentitur aliquid in homine et memoriæ commendatur, et ex talis sensus et memoriæ multiplicatione fit experimentum. Et est experimentum acceptio alicujus unius a multis præsentatis et memoriter retentis ; quodquidem unum in illis omnibus est et in quo omnia illa similia sunt ; et hoc est communis de multis acceptio, opere rationis facta, quæ singularia sensata et memoriter retenta ad invicem confert, considerans quid in eis idem, quid non idem. Verbi gratia, aliquis sensibiliter conspicit quod talis potio sanavit talem febrem in Platone et hoc memoriter et sic in multis ; deinde ratio confert ad invicem has singulares operationes memoriter retentas, dicens apud se : « Talis potio sanat talem febrem ; » et sic factum est experimentum. Nec tamen mox est universale ; sed dum accipit unum ex multis, non tamen confert omnia singularia ejusdem speciei ad invicem, experimentum est tantum ; quando autem confert omnia singularia ejusdem speciei sic: « Talis potio universaliter sanat talem febrem », in taliter disposito universale est et principia artis et scientiæ. Sic igitur per sensum hauritur scientia, scilicet ut per sensum fiat memoria et ex memoria multiplicata fiat experimentum, ex experimento sufficienti universale. Nec oportet esse multiplicem sensum

pu suivre la trace. Le manuscrit que nous avons sous les yeux appartenait à la Sorbonne, et se trouve aujourd'hui sous le n° 16,620 du fonds latin de la Bibliothèque nationale (1). La méthode de Robert Kilwardeby n'est pas, dans ce commentaire, celle d'Albert-le-Grand. Jamais il ne s'éloigne du texte pour traiter à sa manière la question énoncée par le Maître. Il se contente d'exposer, de développer, d'éclaircir. C'est plutôt la méthode de saint Thomas. Ayant dû négliger les mystères de *Baroco* et de *Baralipton*, pour nous attacher à faire connaître les opinions de nos docteurs sur des questions plus graves et qui les ont plus divisés, nous n'avons rien à citer de ce commentaire sur les *Premiers analytiques*. Robert y donne des explications souvent ingénieuses sur les formes variées du syllogisme, mais il ne s'y montre ni physicien ni métaphysicien. La Bibliothèque nationale nous offre encore, sous le n° 16,619, des gloses continues du même docteur sur les *Arguments sophistiques*. C'est l'œuvre

ad hoc quod fiat memoria, sicut oportet præesse multiplicem memoriam ut fiat experimentum et universale, quia memoria nec est nisi sensati retentio, sed experimentum est acceptio unius communis de multis sensatis et memoriter retentis, in quo uno ipsa conveniunt. Hoc invenietis in principio *Metaphysicæ* et in ultimo capitulo *Posteriorum*, sed obscurius quam hic dicta sunt. Colligitur igitur ex his ortus philosophiæ speculativæ in genere. Oritur enim ex rebus scibilibus tanquam de subjecto de quo est. Oritur autem in homine per appetitum sciendi qui naturaliter inest humanæ speciei, et sic habet ortum ex parte subjecti in quo, fit autem de illo in isto per modum prædictum quo ascenditur per sensum et memorias ad universalis acceptionem per experimentum.

(1) Si le scrupuleux Échard n'a pas connu cet exemplaire, c'est qu'il avait été désigné par le bibliothécaire de la Sorbonne comme étant d'un certain Robert de Tours. Ce Robert de Tours est un personnage de pure fantaisie. La même glose est dans les n° 280 et 289 du collège Merton, à Oxford, sous le nom du véritable auteur, Robert Kilwardeby. Elle se trouve encore à la bibliothèque Laurentienne (Bandini, *Catal.*, t. III, col. 10), sous ce titre : *Robertus Anglicus de Kiliurln in libros Priorum.*

d'un logicien scrupuleux et minutieux. Il y a certainement des redites dans cette glose dont l'écriture est très-fine, où tous les mots sont abrégés, et qui pourtant n'occupe pas moins de deux cent quatre-vingt-trois colonnes. Cependant nous y avons vainement cherché quelque digression (1). Ce ne sont pas les digressions qui manquent dans un commentaire du même sur Priscien, que conserve le n° 16,221 de la Bibliothèque nationale (2); mais elles ne sont pas philosophiques, elles sont grammaticales. Pour conclure, nous connaissons encore imparfaitement Robert Kilwardeby ; nous savons néanmoins qu'il se fit un grand nom en soutenant dans sa chaire, dans ses livres, la doctrine de son école, nous voulons dire la doctrine de son maître, saint Thomas.

Au même temps appartient Gilles de Lessines. Né dans la petite ville du Hainaut dont il porte le nom, celui-ci fut un personnage moins considérable. On ne le vit pas déposer son capuce pour aller remplir de hauts emplois dans l'Église séculière ; il n'est pas même compté parmi les dignitaires de son ordre. Ce fut, toutefois, un des plus fervents disciples de saint Thomas, très versé dans les matières scolastiques et très habile à résoudre les questions obscures de la controverse.

(1) Comme on l'a dit, Échard mentionne un commentaire sur les *Arguments* au nombre des écrits laissés par Robert Kilwardeby, mais *l'incipit* qu'il donne de ce commentaire, d'après un manuscrit de Navarre que la Bibliothèque nationale ne possède pas, est autre que celui de notre n° 16,619, provenant de la Sorbonne. Le manuscrit de de la Sorbonne commence par : *Sicut dicit Boethius in libro suo de Divisionibus, nihil prohibet idem multipliciter componi,* et le nom de l'auteur se lit à la fin : *Expliciunt scripta super Elenchos a magistro Robberto edita.* Nous ne doutons plus que ce maître Robert soit Robert Kilwardeby. Le manuscrit vu par Échard offre sans doute un texte modifié, soit par l'auteur soit par le copiste.

(2) Ch. Thurot, *Not. et extr. des man.* t. XXII, deux. part., p. 97.

Il avait laissé plusieurs traités philosophiques ; nous n'en possédons plus qu'un, sous ce titre : *De unitate formæ.* C'est un opuscule manuscrit, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale, sous le n° 15,962. Il commence par ces mots : « Voyant que, sur la question de l'unité « de la forme dans un même être, les docteurs les plus « authentiques, les plus fameux, soit en théologie, soit « en philosophie, pensent diversement, soutiennent « des opinions différentes, et que, pour faire valoir « leurs thèses particulières, ils condamnent, réprou- « vent celles d'autrui, les accusent d'outrager la raison « et la foi, les déclarent insoutenables, et, de plus, « hérétiques, blasphématoires, nous avons entrepris « cet ouvrage, et nous allons traiter de l'unité de la « forme en ayant pour guide principal en cette affaire « notre propre jugement. J'énoncerai d'abord la thèse « de la pluralité des formes et j'exposerai les raisons « de cette thèse ; ensuite je dirai ce que c'est que la for- « me en soi, et quelle en est la manière d'être par com- « paraison avec la matière, avec l'essence actuelle de « la forme et avec le sujet qui la reçoit. Enfin je dé- « montrerai l'unité de la forme ; je prouverai la vérité « de ce principe, et répondrai aux arguments de ceux « qui le combattent. » (1) C'est ainsi que débute Gilles

(1) « Quoniam in quæstione de unitate formæ in uno ente, circa quam doctores tam in theologia quam in philosophia authentici et famosi diversimode sentiunt, et diversa tenent ac tradunt, non nulli eorum sic suam positionem conantur astruere ut reliquam dampnent et reprobent, ac eam asserant nec ratione nec veritate subnixam, et non solum inopinabilem esse, sed etiam hæreticam, et contra fidem catholicam, ideo sequens opus attentavimus et præsumpsimus scribere de unitate formæ, de quo principaliter describimus secundum intellectum nostrum. Primo de positione pluralitatis formarum intendo ponere ipsam et positiones * positionis enucleare. Se-

* Echard lit *rationes*. *Rationes* est plus clair, mais sur le manuscrit il y a, sans équivoque, *positiones*.

de Lessines. Nous allons voir si la suite remplit les promesses de l'exorde.

Voici d'abord l'opinion de ceux qui tiennent pour la pluralité des formes. Quoique la langue française, à bon droit appelée l'idiome austère du bon sens, ne se prête pas à toutes les délicatesses de la subtilité réaliste, nous allons nous efforcer de traduire fidèlement cette intéressante exposition. « Ils prétendent, » selon leur adversaire, « que si l'homme n'a qu'une forme, cette « unique forme n'est pas simplement, mais est compo- « sée de plusieurs formes naturellement associées et « que, l'une d'elles manquant, l'homme est imparfait. « La forme dernière, en laquelle s'unissent toutes les « autres, est l'intellect. Ainsi que de plusieurs définis, « entre lesquels il existe des rapports naturels, on ne « fait qu'un dont le nom les comprend tous, de même, « disent-ils, dans l'ordre des choses composées par la « nature, il se fait un agrégat des formes qui les « constituent. Un corps, par exemple, se compose de « plusieurs membres ayant chacun leur propre forme, « leur propre matière, conséquemment distincts les uns « des autres, et ces membres, naturellement unis par « le lien d'une naturelle dépendance, ne font bien « qu'un seul corps ; cependant ce n'est pas un corps « simple. De même, en ce qui regarde l'âme, cette « âme a plusieurs parties essentiellement différentes, « dont l'union et l'ordonnance naturelles constituent « une seule âme, et pourtant cette âme n'est pas « simple, quoiquelle soit la forme unique du corps

cuando, de ipsa forma in se et ratione ipsius in comparatione ad materiam et ad productionem ipsius in esse et ad subjectum de quo dicitur. Tertio de ratione unitatis formæ et ejus declaratione et probatione et responsione ipsius ad probationes adversariorum..... »

« vivant... » (1) Voici donc, en peu de mots, la thèse que Gilles de Lessines se propose de combattre. Certains maîtres (cè sont quelques franciscains) ne se contentent pas de réaliser cette abstraction que les dominicains appellent la forme substantielle. Telle est leur passion pour les chimères qu'ils supposent autant de formes actuelles, entendons-le bien, autant de formes actuellement distinctes les unes des autres que l'analyse impose de noms divers aux facultés diverses du sujet vivant et pensant.

A vrai dire, cette thèse n'est pas nouvelle. Platon n'a pas seulement admis plusieurs âmes formellement distinctes; mais, allant beaucoup plus loin, il les a distinguées, même sous le rapport de l'essence, logeant celle-ci dans le cerveau, celle-là dans le cœur, cette autre enfin, l'âme appétitive, en de moins nobles organes ; de telle sorte que ces âmes réellement diverses

(1 « Dicunt enim quod homo unam habet formam, quæ non est una simpliciter, sed ex multis composita ordinem ad invicem habentibus naturalem, et sine quarum nulla perfectus homo esse potest ; quarum ultima, et complexiva totius aggregati, est intellectus. Sicut enim ex multis diffinitis ad invicem naturaliter ordinatis una diffiniti est forma, sic est in rebus compositis per naturam de formis constituentibus eas ; et sicut ex parte corporis multa sunt membra proprias formas sed et propriam materiam habentia, quorum nullum est alterum, tamen constituunt unum corpus per ordinem et colligationem naturalem quam habent ad invicem, sed non constituunt unum corpus simpliciter, sic, ex parte animæ, multæ sunt partes essentialiter differentes, quæ tamen per ordinem et colligationem naturalem unam animam efficiunt, non tamen ita quod anima sit simplex, licet una forma viventis ; et ex formis corporalibus jam memoratis et hac spirituali, quæ constat ex multis, humanitas una resultat. Aliam unitatem formarum dicunt non esse secundum philosophiam, et sic dicunt in aliis et de aliis compositis proportionaliter. Dicunt etiam quod positio de unitate formarum secundum istum modum est veritate subnixa, et de ipsa non est opinio, sed vera scientia fidei et moribus consona. Secundum vero alium modum quidem dicitur ultima forma compositi omnium aliarum actiones supplere et in ejus adventu omnes alias corrumpi. Dicunt quod nulla veritate fulta est, nec de hac opinio esse potest, sine præjudicio fidei ac morum. »

n'auraient entre elles rien de commun. Nos réalistes sont donc restés en-deçà de Platon, acceptant l'unité, mais non la simplicité de l'âme, et la définissant un tout composé de parties. Cependant Guillaume d'Auvergne, Albert-le-Grand et d'autres encore les ont sur ce point combattus. Écoutons maintenant Gilles de Lessines. Après avoir exposé les motifs que l'on allègue pour prouver la pluralité des formes, il discute ces motifs aux points de vue divers de la croyance religieuse et de la philosophie. Cela dit, il s'efforce de justifier la thèse contraire. Quelle est, en effet, la définition de la forme proprement dite? C'est l'élément essentiel, c'est l'acte, la vie de toute substance. Veut-on que cette forme, née pour s'unir à la matière au sein du composé, tire elle-même son origine de quelque forme primordiale? Gilles de Lessines rejette ce système, déjà rejeté par saint Thomas. Il se demande ensuite quelles formes imaginent encore ceux pour qui la thèse de la forme substantielle n'est pas une explication suffisante de tous les phénomènes de la vie, et cela le conduit à rechercher quelle a été sur ce problème l'opinion des anciens philosophes, Démocrite, Leucippe, Anaxagore, Empédocle et Platon (1). Que disent ces philosophes?

(1) Il trouve la doctrine de Platon dans le *Livre* de son disciple Proclus, c'est-à-dire vraisemblablement dans le *Livre des causes*, et il s'exprime en ces termes : « Alii quidem a principio extrinseco, quod datorem formarum vocant, omnes ab initio productas dixerunt ; et hæc fuit positio Platonis, quem videtur Avicenna approbare; sed in hoc differt a Platone, quod Plato, sicut accipitur ex libro Procli, qui unus ex discipulis hujus dicitur fuisse, non tantum unam formam ponit a qua omnes sint, sed plures, secundum plura genera rerum ; et illas formas vocat *idos*, sicut unam formam primam hominis, aliam asini, et illas formas primas a quibus istæ materiales procedunt ponit esse creatas ab uno ente primo et imparticibili quem Deum summum vocat; Avicenna vero unam tantum formam ponit primam, quam vocat intelligentiam, a qua omnes istæ formæ materiales dantur; sed in hoc conveniunt istæ positiones, quod ambæ dicunt formas ab extra esse et non productas de potentia materiæ. »

Quand ils imaginent de si nombreuses variétés dans le genre de la forme, ils offrent assurément un prétexte aux erreurs franciscaines. Mais ils ont été contredits par le Maitre. Aristote a prouvé, par d'irrésistibles arguments, que toute forme distincte de celle qui donne l'être a pour sujet la matière et procède de sa puissance. C'est ce que répète Gilles de Lessines (1). Enfin, il déclare son opinion sur la forme substantielle, la forme première, principale, proprement dite, et voici comment il s'exprime à ce sujet : « Il faut d'abord savoir qu'il y a dans chacun des individus une seule « forme substantielle... Nous reconnaissons, nous « professons que de cette forme, qui confère au sujet « l'être spécifique, procède tout l'être du sujet et de « ses parties essentielles ; ainsi l'âme, advenant au « corps physique organique, lui confère l'être spécifique et fait que non-seulement il devient animal, mais « qu'il est tel animal, homme ou cheval. Nous disons en « conséquence que tel corps, sujet de l'âme, tient de sa « forme, qui est son âme, ce par quoi il est le corps de « cet animal; qu'il tient d'elle, de la même âme, pareil- « lement ce par quoi il est le corps physique organique « de tel ou tel animal. Voilà ce que cette âme opère « dans le sujet en lui conférant l'être spécifique. C'est « en raison de quoi l'on dit que cet animal est homme, « âne, cheval, ou qu'il appartient à telle autre espèce

(1) « Dicimus cum Aristotele, summo philosophorum, omnes formas materiales produci de potentia materiæ ; quæ naturaliter et per viam naturæ producuntur. Est autem opus naturæ universaliter per modum, quia natura est principium motus per se, motus autem est actus mobilis, primum autem per se mobile est corpus, quia motus per se est actus corporis. Nihil autem quod per se ab aliquo producitur simplicius et nobilius est sua causa, quia omne quod per motum ab aliquo corpore producitur necessario mobile et divisibile ; nam si immobile et simplex esset, jam et nobilius sua causa esset. »

« déterminée. Or l'essence spécifique étant tout l'être « d'un individu et cette essence venant de l'âme, l'âme « est conséquemment ce que par quoi l'individu est « tout ce qu'il est ; d'où il suit qu'elle attribue l'être au « corps, à toutes les parties du corps, en un mot à « tout ce qui est dans le sujet individuel. De cela con- « cluons encore que les différentes manières d'être des « des parties du sujet, que l'on indique par des noms « divers en appelant la chair chair et non pas os, le « pied pied et non pas main, etc, etc, sont l'être mê- « me que ces parties reçoivent de l'âme, et qu'elles dif- « fèrent non pas essentiellement mais accidentelle- « ment, en tant qu'elles sont considérées sous le rap- « port de leurs formes ou de leurs fonctions... (1) »

(1) « Primo sciendum in unoquoque ente uno singulari unam tantum formam substantialem esse... Concedimus et ponimus ita quod totum esse subjecti et omnium partium ejus essentialium sit ab ipsa forma, quæ dat esse ipsi subjecto specificum : verbi gratia, anima advenit corpori physico organico, dans ipsi esse specificum, non tantum quod sit animal, sed quod sit hoc animal ; verbi gratia, homo vel equus. Dicimus et concludimus quod corpus tale quod est subjectum animæ rationem qua est corpus hujus animalis habet a forma quæ est anima, et rationem qua est physicum corpus hujus animalis similiter habet ab anima, et rationem qua dicitur esse corpus physicum organicum hujus animalis habet ab eadem anima, quæ dat esse subjecto cui advenit specificum ; propter quod dicitur : hoc animal est homo, vel equus, vel asinus, vel in aliqua alia specie determinata ; et quia totum esse individui est ipsum esse speciei, ideo, quia ab anima inest hujus esse speciei, per consequens ipsa erit esse totum quod est in individuo ; unde dat esse et corpori et partibus ejus et omnibus quæ dicuntur esse in ipso individuo. Est etiam secundum hanc positionem consequens aliud, quod illud esse a quo denominantur partes ipsius subjecti in quantum differunt in esse, verbi gratia quod caro dicitur caro et non os et pes dicitur pes et non manus, et sic de singulis, non est aliud ab esse quod habent ab anima, nisi per accidens tantum, in quantum istæ partes considerantur distinctæ per figuram animalis et per officia diversa. Figuræ vero et quædam alia accidentia sequuntur per intellectum ipsam quantitatem vel qualitatem corporis et accidunt ei ; sed huic corpori secundum quod subjectum est animæ nullum accidens inesse potest, nisi post esse quod habet ab anima, quia subjecta materia cum forma causa est accidentium ; similiter diversitas officiorum secundum quam denominantur aliud

Telles sont les explications données par Gilles de Lessines. Elles sont assurément très importantes. Quand Malebranche qualifiait avec tant de dédain la thèse vieillie de la forme substantielle, c'est qu'il avait présentes à l'esprit les distinctions franciscaines. Mais ces distinctions sont ici rejetées. La forme substantielle de Gilles de Lessines, c'est le principe de la vie, et ce principe est l'âme elle-même. A quoi tend donc sa démonstration ? Non-seulement à prouver l'identité de cette âme et de la forme qui donne l'essence, mais encore à dégager la nature simple de l'âme de ses manifestations diverses, afin de ramener à l'unité les cinq âmes d'Aristote, définies par les réalistes des parties distinctes d'un tout composé.

Cette démonstration est faite par notre docteur avec une fermeté qui suffirait pour la recommander. Saint Thomas est bien dans le même sentiment, mais il ne s'exprime pas en des termes aussi résolus. Descartes, qui niait l'âme des bêtes, est loin d'avoir eu cette décision. Mais, si les conclusions de Gilles de Lessines sont acceptées, que de chimères dans la doctrine opposée ! Le premier prétexte offert aux abstractions réalistes, est la difficulté qu'on rencontre lorsqu'on veut expliquer l'action d'une substance immatérielle sur le corps, sur la matière. De là de nombreuses fictions, qui peuvent toutes se confondre dans la thèse du médiateur plastique. Gilles de Lessines commence par déclarer que l'union d'une forme et d'une matière est un acte mystérieux, comme tous les actes qui procèdent directement de la cause première, et il prouve que l'hypothèse d'une forme média-

pes, aliud manus, aliud oculus, sequitur ipsum esse quod habent ab anima ; unde Philosophus dicit quod oculus erutus æquivoce dicitur oculus. »

trice recule la difficulté sans la résoudre ; ensuite, la substance étant donnée, il établit que les manières d'être diverses de cette substance sont les manifestations multiples d'une seule énergie, d'une seule force, de l'âme proprement dite. C'est déjà pousser loin la critique des abstractions réalisées.

Il faut nommer ensuite Udalrich, ou plutôt Ulrich de Strasbourg (1), qui fut, dit-on, un des élèves d'Albert-le-Grand, non pas sans doute à Paris, mais à Cologne. Ses écrits maintenant oubliés étaient encore lus et goûtés au temps de Jean de Tritenheim (2). Il avait, au rapport de ce bibliographe, commenté le *Traité de l'âme* et fait, en outre, une somme de théologie. De ces deux ouvrages, que M. Daunou croyait perdus (3), nous avons, au moins, conservé la somme de théologie, qui se trouve à la Bibliothèque nationale, dans les nos 15,900 et 15,901 du fonds latin, sous ce titre : *De summo bono* (4). C'est un immense traité divisé en six livres. Le premier a pour objet les voies qui conduisent à la connaissance de Dieu ; le second, l'unité de la nature divine ; le troisième, la trinité ; le quatrième, Dieu le Père, considéré comme premier principe; le cinquième, Dieu le Fils ; le sixième, le Saint-Esprit, les vertus et les péchés. Mais on se tromperait beaucoup si l'on jugeait sur ces rubriques que l'ouvrage ne contient qu'une série fastidieuse de paraphrases théologiques. Louis de Valladolid l'intitule : *Summa de theologia ac philosophia*. L'auteur s'y montre, en effet, savant théologien et savant philosophe. Si les ques-

(1) On l'appelle aussi Ulrich Engelbert.
(2) *Catal. scriptor. eccles.*, p. 91 de l'édit. de 1531.
(3) *Hist. littér. de la Fr.* t. XIX, p. 438.
(4) *Histoire litt. de la Fr.*, t. XXVI, p. 575.

tions qu'il agite appartiennent au domaine de la foi, c'est la philosophie de l'école qui lui fournit tous les arguments dont il fait usage pour les résoudre. Il cite les Pères, mais il les cite moins souvent qu'Aristote, Avicenne, Averroès.

On a signalé cette phrase d'Ulrich sur Albert-le-Grand: *Vir in omni scientia adeo divinus ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit* (1). Son admiration pour Albert fut, on peut le dire, exclusive ; elle l'empêcha de mettre assez à profit les leçons de saint Thomas. Non-seulement, en effet, les opinions d'Albert sont presque toujours les siennes, mais il observe aussi sa méthode. Écrivain disert, abondant, il dédaigne d'argumenter et préfère discourir. Le discours a des avantages, mais il a aussi des inconvénients ; il ne conclut pas toujours avec la précision que doit rechercher la philosophie didactique. Le défaut d'Ulrich est l'obscurité. Quand on l'interroge sur les questions qui paraissent avoir causé le plus d'embarras à son maître, il répond en des termes encore plus équivoques, comme s'il eût désiré satisfaire à la fois l'un et l'autre parti.

Il nous suffira de résumer un de ses plus longs discours, dont l'objet est la nature de la substance. La substance est, dit-il, le fondement de tout ce qui subsiste ; son nom désigne bien son office, *sub stat*. On la définit première et seconde : la première est Socrate, la seconde est l'espèce de Socrate, sa quiddité. Mais cette distinction est-elle nécessaire ? Oui, sans doute. Il est, en effet, particulier à la substance première de n'être pas en un sujet, tandis que la substance seconde a pour sujet la substance première. Cette substance

(1) A. Jourdain, *Recherches*, p. 303.

seconde n'est-elle donc pas, en conséquence, une simple qualité ? Non assurément. Sans telle ou telle qualité le sujet subsiste encore ; mais séparez-en la substance seconde, il est détruit. Donc la substance seconde est le principe même de la substance première, et en fait, suivant l'ordre de la nature, cette substance que nous appelons première ne l'est point (1). Ces définitions semblent contradictoires ; on va néanmoins reconnaître qu'elles ne le sont pas. En effet, s'il est constant que le principe de Socrate est sa forme spécifique, et que, dépourvu de cette forme, Socrate périrait, il ne l'est pas moins que cette forme ne peut subsister hors de Socrate. Ainsi, toutes les subtilités de la digression que nous venons d'abréger tendent

(1) « Forma primo et principaliter est substantia, non quidem secundum quod nomen substantiæ sumitur ratione ejus a quo imponitur, scilicet a substando, quia sic dicit Aristoteles in Prædicamentis quod prima substantia quæ maxime substat primo et principaliter substantia vocatur, sed potius secundum rationem cjus cui nomen imponitur. Hæc enim est natura generis quæ est ens per se existens ; maxime autem tale est forma eo quod ipsa per se existit et hoc non habet ab alio, sed omnia alia per se existentia habent hoc ab ipse, ideoque primo de ipsa determinabimus. Oportet autem ipsam determinari dupliciter ; uno modo secundum quod ipsa est solum esse primæ substantiæ et quidditas ipsius quæ per diffinitionem significatur, et sic primo agemus de ipsa ; alio modo prout ipsa est altera pars compositi et est natura divisa contra naturam materiæ..., Substantia ergo hæc quæ est forma et quidditas primæ substantiæ inter omnia entia est primum et principale ens... Cum supra probavimus substantiam esse primum ens et principale, quod est causa omnium aliorum, illud erit similiter principale ens quod principaliter est et dicitur substantia, et hoc est quidditas secundæ substantiæ, ut patet per hoc quod ipsa sola respondet ad interrogationem factam per quid ; hoc enim non esset nisi ipsa principaliter esset quid, sive substantia, ita quod ipsa etiam est principium primæ substantiæ. Cum enim quæritur quid est hoc, non respondetur prima substantia, scilicet Socrates vel Plato, nec respondetur accidens aliquod, scilicet album vel tritubitum, sed respondetur secunda substantia, et dicitur quod est homo vel asinus, vel aliquis hujusmodi. Ergo ipsa est primum ens et principium omnium aliorum entium, ita quod ipsa est principium primæ substantiæ quæ est subjectum omnium accidentium... » *De summo bono*, n° 15,900 de la Biblioth nat., fol. 207, verso.

uniquement à démontrer que si la substance première, composée de matière et de forme, est, comme l'a dit Aristote, le sujet unique auquel tout adhère ou advient, l'élément principal, le plus noble élément de cette substance ce n'est pas la matière, c'est la forme identique à la quiddité.

Voici maintenant d'autres explications qui ne sont pas plus claires. La forme est, dit-il, antérieure à la substance première. Elle est partout, elle est toujours. C'est par accident qu'elle est conjointe à la matière. En elle-même elle est immatérielle, éternelle (1). Qu'est-ce que cela veut dire? Notre docteur revient-il à la thèse d'Averroès pour la défendre contre Albert, contre saint Thomas? Nullement; nous lisons en effet

(1) « Prior etiam est (quidditas) tempore, quod ipsa quidditas in sua natura considerata est separata ab omni accidente, etiam a loco et tempore, quia est ubique, et solum per hoc accidunt ei accidentia quia accidit ei esse in substantia prima cujus ipsa est esse; accidentia autem sine ipsa esse non possunt, cum ipsa sit eorum principium in substantia prima. Cum ergo ipsa sit etiam ipso tempore prior, patet quod multo fortius ipsa omnibus aliis accidentibus est prior tempore.... » N° 15,900, fol. 208.

(2) Quidditas substantiæ dupliciter consideratur, scilicet prout est in substantia cujus est quidditas, et prout est principium illius substantiæ quo ipsa substantia prima est hoc quod est, et quo cognoscitur ante ipsam existens in ordine naturæ, sicut principium est ante principiatum, et neutro modo est per se existens separata extra res sensibiles, sicut dixit Plato, sed est intra eas. Primo enim modo considerata est ipsa idem essentialiter cum omnibus quæ quid sunt sub ista natura et ab ipsa, et non est aliud ab ipsis. Aliter enim destruerentur ea quorum sunt quidditates, quia nec sunt quidditates fundatæ in esse rato in natura sine his quorum sunt quidditates, nec habent suum actum essentialem, qui est esse quid hujus vel illius naturæ, sicut actus essentialis essentiæ est esse, et actus essentialis lucis est lucere. Si autem quidditates primarum substantiarum sunt separatæ ab eis et non sunt in eis et essentialiter idem cum ipsis, tunc hæc duo sunt sine se invicem; ergo ambo erunt destructa. Nec tamen credendum est quod simile sit de quidditate formæ accidentalis ad substantiam quamvis enim hæc (in) subjecto unum sint, tamen non sunt unum essentiali unitate, quia aliter diversa accidentia existentia in eodem subjecto, sicut album et musicum, essent ejusdem quidditatis ad invicem, quia quæ uni et idem sunt eadem inter se sunt eadem... » N° 15,900, fol. 209.

à la page suivante que la doctrine de Platon sur les formes exemplaires est une fausse doctrine, que les quiddités des choses existent dans les choses, essentiellement unies à ces choses elles-mêmes, et qu'on ne les trouvera pas hors d'elles, *intra non extra* (2). Encore une fois ce docteur paraît s'être proposé de déconcerter notre logique. Eh bien ! encore une fois, ses explications vont concilier tout. Non, rien n'existe universellement hors des choses ; c'est le principe dominicain, et jamais un fidèle disciple d'Albert ne le désavouera. Mais, avant les choses, leur cause était la première cause, la première forme de laquelle toutes les formes émanent. Si donc il n'y a pas de formes physiques qui puissent être considérées comme antérieures aux formes individualisées au sein des choses, n'est-il pas néanmoins certain, suivant la religion et suivant la philosophie, que la raison d'être de Socrate a précédé la génération de Socrate, cette raison d'être, cette forme métaphysique de Socrate subsistant de toute éternité dans l'intellect divin ? N'est-il pas également reconnu que la forme de Socrate est en Socrate lui-même une essence d'une parfaite simplicité, qui ne dépend en rien de la matière, l'ayant informée sans s'être elle-même incorporée (1) ? Doute-t-on enfin qu'après la dissolution de Socrate, son âme survive à son corps ? Comme on le voit, les thèses d'Ulrich sont celles de son maître, mais il a le tort, assez commun aux disciples, de tout exagérer. Il rend ainsi paradoxales même les opinions communes.

(1) « Ipsa (forma, quidditas) secundum suam essentiam est ordine naturæ ante materiam, et est simplex et immaterialis essentia cui accidit esse in materia, et ita est separabilis ab ipsa, nec dependet ab ea; sed potius a primo agente intellectu cujus ipsa est radius et lumen, et per esse quod est actus ejus materia est actu et prima substantia est hoc quod est.. » N° 15,900, fol. 209.

Tout autres sont les procédés démonstratifs de son confrère Gilles d'Orléans. Fabricius n'a pas connu ce docteur, Échard ne lui donne que des *Sermons* recueillis par Pierre de Limoges, et M. Daunou ne fait guère que reproduire, dans l'*Histoire littéraire* (1), la notice d'Échard. Cependant ce prédicateur était encore un philosophe. Est-ce à lui qu'il convient d'attribuer le traité des *Eclipses du soleil et de la lune*, mentionné par Laurent Pignon et par Échard comme l'unique ouvrage de quelque autre Gilles, né dans la même ville, dans le même temps, religieux du même ordre et personnage d'ailleurs tout-à-fait ignoré? Cette question n'intéresse que l'histoire littéraire, et présentement nous pouvons négliger de la résoudre. Mais nous n'hésitons pas à joindre aux *Sermons* conservés par Pierre de Limoges une série de Questions sur le traité *De la génération et de la corruption*, dont nous trouvons un manuscrit imparfait dans le n° 15,805 de la Bibliothèque nationale, ainsi qu'un commentaire sur l'*Éthique* inscrit aujourd'hui sous le n° 16,089 de la même bibliothèque, où il commence par ces mots : *Sicut dicit Seneca, sexta decima Epistola ad Lucilium, philosophia animum format*, et finit par ceux-ci: *Expliciunt Quæstiones magistri Ægidii Aurelianensis, bonæ memoriæ, super decem libros Ethicorum.* Tandis que l'école franciscaine cherchait encore la pierre d'assise de sa doctrine, l'école dominicaine abordait sans hésitation tous les problèmes, reculait chaque jour les limites de l'examen philosophique. Le commentaire de Gilles d'Orléans sur l'*Éthique* n'ayant pas joui d'un grand renom, il suffit de remarquer que le disciple de saint Thomas s'est fait un devoir, à

(1) Tome XIX, p. 232.

l'exemple de son maître, d'appliquer la méthode rationnelle à l'étude de ces questions morales que les franciscains prétendaient réserver à la théologie. Ses Questions sur le traité *De la génération* ont plus d'intérêt. Nous n'avons pas l'ouvrage entier, et nous ne pouvons apprécier quelle en était l'étendue. Ce qui nous en est parvenu nous fait, du moins, connaître la méthode et la secte de l'auteur. Sa méthode consiste en trois points : exposer, démontrer, argumenter. Quant à sa doctrine, c'est, en physique, la négation de toutes les entités imaginaires qui n'ont pas trouvé grâce devant saint Thomas. C'est ce que nous allons prouver par un seul exemple.

On connaît ces distinctions, qui viennent d'Aristote : être, non-être, être en puissance. Qu'est-ce qu'être en puissance? Ce terme paraît obscur. Certainement il ne l'a pas été pour Aristote. Toutes les choses qui sont devaient être. Puisqu'elles sont toutes les effets ordonnés d'une cause ordonnatrice, on a le droit de dire qu'avant d'être produites elles étaient en puissance de l'être. Être en puissance c'est être possible ; ce qui, n'étant pas encore, n'est pas possible ou n'est pas en puissance de devenir, ne sera jamais. Ainsi la matière pouvait être puisqu'elle est. Cela ne fait pas question. Mais ce qui fait question, du moins en scolastique, le voici. On se demande si, pour ce qui regarde la matière, sa puissance est de son essence, ou bien si ce n'est pas quelque chose d'étranger à cette essence. En ce dernier cas, la matière, considérée comme devant être, serait déjà le sujet d'un accident. Or, c'est là ce que prétendent les réalistes. Ayant donc affirmé l'être de la matière qui doit être, ils distinguent encore de cet être la qualité de pouvoir être, qu'ils définissent un être

moindre, mais un être. Leur déclaration sur ce point est formelle. *Esse potentiale est aliquod esse*, dira sans hésiter Godefroid de Fontaines. Cela nous conduit bien loin d'Aristote. On l'a reconnu, même dans un temps où l'on ne nommait guère Aristote que pour le calomnier (1). Quoi qu'il en soit, Gilles d'Orléans combat cette thèse singulière aussi vivement que les réalistes la défendent. Il a contre elle plus d'un argument, mais voici le principal. Si la puissance était une chose du genre de la substance, elle serait le sujet de telle ou telle substance ; ce qui n'est pas. Est-elle donc une forme? Elle n'est pas une forme, car la matière qui doit être ne peut recevoir une forme quelconque avant la forme qui lui doit attribuer l'être, nous voulons dire avant la forme substantielle. N'étant donc ni sujet, ni qualité formelle d'une chose qui n'est pas encore, qu'est-elle? En fait, elle n'est rien de plus qu'une idée contraire à cette autre idée, l'acte futur de la matière ; de telle sorte que ces termes d'acte, de puissance, expriment tout simplement deux concepts de même nature, qui signifient deux modes d'un sujet dépourvu lui-même de toute réalité (2). Il nous semble

(1) Voir Rohault, *Entretiens sur la philos.*, p. 25.

(2) « Quæritur utrum potentia sit de essentia materiæ, et arguitur quod sic, quia secundum Commentatorem, in *De substantia orbis*, materia sustentatur per posse ; ergo Commentator vult quod potentia sit de substantia materiæ... Ad hoc dicitur communiter quod accipiendo proprie potentiam ut dicit respectum in comparatione ad actum, ut sic potentia non est de essentia materiæ, quia potentia, ut dicit ordinem ad actum, est ad aliquid, sive est de genere relationis; sed materia est quid absolutum, sive de genere substantiæ : quare et cet.... Sed istud non videtur bene dictum, quia potentia non dicit proprie naturam subjectam illi potentiæ, sicut albedo in abstracto non dicit naturam subjectam albedini, sed solum dicit formam ; ergo sicut male distinguerent vel dicerent illi qui dicerent albedinem posse sumi pro forma vel pro subjecto albedinis, sic etiam male distinguunt qui dicunt quod potentia potest accipi pro respectu in comparatione ad actum, vel pro subjecto illius respectus ; et ideo non debet distingui de potentia

inutile de joindre d'autres citations à celle que nous venons de faire. On sait de quelle secte fut Gilles d'Or-

in abstracto sicut ipsi distinguunt, sed potentia nominat solum respectum in comparatione ad actum. Sed utrum iste talis respectus materiæ sit realis, credo quod non sit aliquid additum naturæ materiæ, quia impossibile est quod aliquid reale sit in materia prius quam forma substantialis in ipsam introducatur, quia forma substantialis dat primo esse ipsi materiæ. Imo si aliquod accidens esset in materia antequam substantialis forma sibi adveniret, tunc forma substantialis non daret sibi primo esse; ergo cum ista potentia materiæ sit in materia ante introductionem in ipsa formæ substantialis, relinquitur quod non sit aliquod accidens reale; unde ista talis potentia nec est materia, nec forma, nec compositum, sed est aliquod accidens, non tamen accidens reale. Item potentia materiæ est in comparatione ad actum qui non est in re extra, quia potentia materiæ corrumpitur per præsentiam formæ introductæ in materiam, et ideo potentia materiæ est in respectu ad actum qui non est realis; ergo terminus ad quem est ista talis potentia materiæ non est realis; imo illa relatio non est realis cujus extrema vel cujus terminus ad quem non est realis; ergo talis respectus non erit realis.

« Illi autem qui dixerunt vel distinxerunt de potentia pro subjecto respectus vel pro respectu dicunt quod hoc propter duo; primo propter unam rationem quæ videtur eis insolubilis si potentia materiæ non sit de essentia ejusdem, quæ deducit ad processum in infinitum. Dicunt etiam hoc ut concordent dicta Commentatoris. Commentator enim dicit, in *De substantia orbis*, quod materia sustentatur per posse, et, primo *Physicorum*, idem Commentator dicit quod potentia non est de essentia materiæ, nec est pars essentiæ ejus. Imo dicunt quod Commentator primo *Physicorum* intellexit de potentia pro respectu in comparatione ad actum quod iste talis respectus non sit de essentia materiæ, sed in *De substantia orbis* intellexit de potentia subjecta naturæ vel pro natura subjecta actuali. Dixerunt etiam hoc propter istam rationem quod potentia materiæ, aut est de essentia materiæ aut esse aliquid superadditum suæ essentiæ. Si sit de essentia sua, habebitur propositum; sed si aliquid superadditum suæ essentiæ, cum materia sit in potentia ad omne superadditum suæ essentiæ, ergo materia erit in potentia ad suam potentiam, et tunc quæratur de illa potentia per quam materia est in potentia ad suam potentiam; aut enim illa potentia est de sua essentia aut est aliquid superadditum suæ essentiæ. Si sit de sua essentia, pari ratione fuit standum in prima vel in primo. Si est aliquid superadditum suæ essentiæ, est in potentia ad id superadditum, et tunc quæram de illa potentia per quam est in potentia ad id superadditum, utrum sit de sua essentia vel non. Si sic, habebitur propositum; si non, est processus in infinitum, aut oportebit dicere quod potentia materiæ sit de sua essentia. Et dicunt isti quod ista ratio concluditur de natura materiæ subjecta respectu ad actum et non de ipso respectu, et sic est de materia, ut concessum est; ideo et cet. Sed ista ratio bene potest etiam adduci de respectu, quia, accipiendo

léans ; dominicain, élève du gymnase de la rue Saint-Jacques, il eut les opinions de sa robe, et, les ayant vaillamment défendues, nullement en rhéteur, mais en bon logicien, il dut être, croyons-nous, un adversaire redouté.

Nous venons d'épuiser une série de disciples scrupuleusement fidèles à leurs illustres maîtres. Ils n'ont pris à tâche de rien inventer ; ils se sont fait un rôle plus modeste, celui de répéter des leçons bien comprises. C'est pourquoi nous n'avons pas cru devoir faire de longues enquêtes dans les œuvres inédites de ces thomistes dociles, qui, pour la plupart, n'ont pas joui d'une renommée durable. Il nous a suffi de constater qu'ils ont eu la seule vertu qu'ils aient recherchée, celle de la fidélité. Cependant cette vertu, si respectable qu'elle puisse être, n'intéresse pas beaucoup l'historien. Mais voit-il paraître en scène quelque rebelle, professant le dédain des opinions consacrées, en proposant de nouvelles et faisant mine de les vouloir imposer, il s'arrête plus longtemps à considérer ce fier personnage. Quoi qu'il avance, qu'il soutienne le faux ou le vrai, l'historien l'écoute avec la même attention, surtout quand le mérite accompagne l'audace. Cette audace et ce mérite se rencontreront au même degré chez le philosophe que nous avons maintenant à produire, l'un des plus renommés parmi nos docteurs scolastiques, Henri de Gand. Oui, l'un des plus justement renom-

potentiam pro respectu, aut ista potentia est de essentia materiæ aut non. Si sic, habebitur propositum ; si non, ergo est aliquid superadditum suæ essentiæ, et tunc materia est in potentia ad id superadditum suæ essentiæ sive ad suam potentiam, et tunc quæram de illa potentia per quam materia est in potentia ad suam potentiam, sicut prius utrum sit de sua essentia. » N° 16,895 de la Biblioth. nat. fol. 32, col. 1.

més ; ce que nous reprocheront d'ajouter certains critiques, selon qui l'historien ne doit louer que les gens avec lesquels il est en communauté d'opinion. Mais c'est un reproche qu'il nous plaît de provoquer.

CHAPITRE XVIII.

Henri de Gand.

Henri Goethals, de Gand ou de Mude, en latin *Henricus Bonicollius*, *Gandensis*, *Mudanus*, né, vers l'année 1217, de Gerrem Goethals, seigneur de Mude, au faubourg de Gand, et de Marguerite de Masmines, avait été l'un des auditeurs d'Albert, l'un des condisciples de saint Thomas au couvent de Cologne. Il était ensuite revenu dans la ville de Gand, où l'on avait vu cet héritier d'un grand nom, abdiquant, à l'exemple d'Albert, les dignités du siècle, professer publiquement la philosophie sous le modeste habit d'un simple clerc. Aucun philosophe n'avait encore paru dans cette ville ; le jeune maître enseigna dans une chaire par lui fondée. Cependant il n'y fit pas un long séjour. Pour être cité parmi les docteurs, il fallait s'être fait entendre à Paris, la métropole des études, il fallait avoir mérité les applaudissements de cette jeunesse lettrée dont tant d'habiles régents avaient formé le goût. Henri, quittant sa ville natale, se rendit à Paris vers l'année 1245. Les succès qu'il obtint furent rapides, éclatants. On allègue une bulle ainsi qu'un diplôme où, dès l'année 1247, il est honoré du titre de maître en théologie ; on y lit même qu'il avait déjà reçu de ses écoliers le surnom de

Docteur Solennel (1). Cette date nous est suspecte. Quoi qu'il en soit, Henri fut vers l'année 1256, avec Guillaume de Saint-Amour et Siger de Courtrai, un des premiers hôtes du collège récemment institué, dans l'étroit défilé de la rue Coupe-Gueule, par un chanoine dont le nom est désormais impérissable, Robert de Sorbon (2). Il parut ensuite dans plusieurs conciles ou synodes, et s'y montra peu favorable aux ordres nouveaux. C'est qu'ils offensaient même leurs amis par des prétentions vraiment excessives. Ils les firent néanmoins consacrer. Henri, les ayant combattus, ne voulut pas sans doute être le témoin humilié de leur triomphe. S'éloignant de Paris, il alla remplir les fonctions d'archidiacre dans la ville de Tournai, où il mourut en 1293.

Parmi les écrits laissés par cet éminent docteur, nous avons d'abord à citer ses *Quodlibeta theologica*, recueil achevé, dit-on, en 1283, qui contient les plus curieux détails sur toutes les questions agitées dans la seconde moitié du XIII[e] siècle. Il y en a plusieurs éditions. La première a été donnée à Paris, par Josse Bade, en 1518, in-fol. (3) ; c'est celle que nous avons sous les yeux. Un autre de ses ouvrages, d'une égale importance, a pour titre *Summa theologiæ* ou *Summa quæstionum ordinariarum*. La première édition de cette somme est aussi de Josse Bade, 1520, 2 volumes in-fol.; mais une édition postérieure, publiée à Ferrare, en 1646, en 3 volumes, avec les corrections de Jérôme Scarparia, nous a paru devoir être préférée. Nous avons à désigner encore, parmi les œuvres philoso-

(1) *Histoire littér. de la Fr.*, t. XX, p. 145.
(2) A. Franklin, *La Sorbonne*, p. 222.
(3) Autres éditions ; 1608, in-fol., 1613, Venise, 2 vol. in-fol.

phiques d'Henri de Gand, une *Logique*, peut-être perdue, et deux commentaires sur la *Physique* et la *Méthaphysique* d'Aristote. Celui qui concerne la *Métaphysique* n'existe pas à Paris, et nous n'avons, dans le n° 16,609 de la Bibliothèque nationale, que la dernière partie de celui qui se rapporte à la *Physique*. Selon M. Lajard, ces deux commentaires paraissent avoir été peu répandus, et furent bientôt oubliés (1). Cela n'est pas exact, du moins en ce qui regarde le commentaire sur la *Physique*, souvent cité jusqu'au XVIIme siècle, notamment par Zarabella et par Hugues Cavell. On trouvera dans la notice de l'*Histoire littéraire* d'autres renseignements sur les écrits variés de Henri de Gand. Nous ne les reproduisons pas ici, pour arriver plus promptement à ce qui nous touche le plus, nous voulons dire à la doctrine contenue dans ces écrits.

On a depuis longtemps reconnu que cette doctrine n'est pas celle de saint Thomas (2). Henri de Gand n'est pourtant pas un mystique. Il est au contraire plein de respect et de zèle pour la science, la science que l'homme a le droit et le devoir d'acquérir avec les instruments dont l'a pourvu son créateur. On a déjà remarqué, dans le préambule de sa *Somme* théologique, une très belle page, où les mêmes arguments sont employés à combattre le mysticisme et le scepticisme (3). C'est là qu'il dit : « L'opération propre et « naturelle de l'âme humaine est de savoir ou de

(1) *Histoire littér. de la Fr.*, t. XX, p. 162.

(2) Un manuscrit de Bale, mentionné par Montfaucon, a pour titre : *Henrici Gandavensis opiniones contrariæ S. Thomæ.* Il faut lire les observations faites sur cette compilation par M. Huet : *Recherches hist. et crit. sur les écrits de Henri de Gand.*

(3) M. Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas*, t. II, p. 31, 32.

« connaître. Il faut donc absolument admettre que « l'homme peut, au moyen de son âme, sans une « illumination spéciale de Dieu, tirer quelques notions « certaines de la pure observation des choses naturel- « les. » *Per animam ex puris naturalibus cognoscere;* telle est suivant Henri, comme suivant Thomas, la fin proposée par Dieu lui-même à l'homme intellectuel. Il nous plaît de constater que ces deux grands maîtres se sont accordés sur ce point important. Mais c'est un accord qui ne durera guère. Sur diverses questions, et particulièrement sur les trois questions relatives à l'universel, leurs sentiments sont opposés. Or, on sait quelle place occupent ces trois questions dans la controverse de l'école ; on ne s'étonnera donc pas de nous voir négliger toute autre affaire, pour apprécier les motifs et les conséquences de leur dissentiment sur la nature des universaux. Commençons, en observant la méthode que préfèrent les réalistes, par les universaux *ante rem.*

Les universaux *ante rem* de saint Thomas sont, nous l'avons dit, les idées des choses telles qu'elles se trouvaient, avant la création, dans l'immuable pensée de Dieu, telles qu'elles s'y trouvent encore et s'y trouveront toujours, puisque l'essence divine ne tombe pas sous la catégorie du temps, et saint Thomas dit de ces idées qu'elles sont réellement, qu'elles sont, étant permanentes, de véritables entités. Ce langage est, il faut le reconnaître, assez obscur. Henri de Gand s'efforce de l'éclaircir, mais par une distinction verbale. Ainsi l'on pourrait dire de l'intelligence suprême qu'elle est, au titre de cause, la raison première et finale de ses effets, et ne pas rechercher si cette raison est un tout intégral ou un tout composé, c'est-à-dire si les raisons

spéciales sont en elles comme actuelles ou comme possibles. Or, il est évident que, pour saint Thomas, c'est comme réelles, comme actuelles, que ces idées, ces raisons spéciales, sont en Dieu. Henri de Gand lui concèdera cela très-volontiers, mais il fera remarquer que l'être ne se dit pas des idées divines dans le même sens que des substances naturelles ; et, pour que ces deux manières d'être ne soient pas confondues, il proposera de nommer *esse quidditativum* ou *esse essentiæ* l'actualité que les idées possèdent éternellement au sein de leur cause éternelle, réservant les termes *esse existentiæ* pour désigner cette autre actualité, cette autre réalité, que l'acte du créateur attribue, dans le temps, aux choses substantiellement déterminées, aux natures proprement dites (1). Il n'est pas à notre charge de justifier l'opposition de ces termes *esse essentiæ*, *esse existentiæ ;* il nous suffit de reproduire la thèse de notre docteur. Cette thèse ne contredit pas celle de saint Thomas, comme on l'a pensé, mais l'explique et l'explique, il nous semble, assez heureusement, les termes étant pris dans le sens que Henri leur donne (2). Voici

(1) *Quodlib.*, Quodlib. V, quæst. 5.

(2) M. Rousselot *(Etudes sur la Philos. au Moyen-Age*, t. II. p. 315), interprétant un passage de l'ouvrage de Philippe Fabri qui a pour titre : *Philosophia naturalis*, expose que saint Thomas refuse l'essence aux idées divines pour ne leur attribuer, comme l'a fait Liebniz, que la puissance. Tout ce que nous avons dit ci-dessus sur l'idéologie de saint Thomas est erroné, si M. Rousselot a bien compris les subtiles distinctions de Fabri et de son maître Duns-Scot. Voici le passage du docteur de Faenza : « Tenet divus Thomas, *in rebus creatis*, duplicem compositionem, alteram ex materia et forma, et hæc est in rebus creatis materialiter tantum ; altera est ex essentia et ipsamet existentia, et vult quod essentia respectu existentiæ se habeat veluti potentia, existentia vero ut actus ; essentia enim, secundum eum, habet potentiam recipiendi existentiam : per priorem compositionem *res* acquirit esse quidditativum specificum et intelligibile abstractum a singularitate et a causalitate efficientis et finis ; per posteriorem vero compositionem *res* acquirit esse existentiæ. » (*Philos. nat. J. D. Scoti*, auct.

maintenant où commence leur désaccord. Toutes ces images des choses que saint Thomas a supposées dans l'intelligence humaine, étaient donc, avant les choses, dans l'entendement divin. Cependant, ajoute Saint Thomas, une exception est à faire. Comparant ses idées entre elles, l'homme en observe les rapports, et de ces rapports observés naissent d'autres idées pareillement représentatives. Or, en quoi ces idées de rapports pouvaient-elles servir à la fabrique du monde? En rien assurément ; c'est pourquoi, dit saint Thomas, bien que Dieu n'ait pu ne pas connaître les rapports de ses idées, les idées de ces rapports n'étaient pas en lui, de toute éternité, des entités objectives à l'égard de son intelligence ; c'étaient des rapports conçus, mais non réalisés, *non reales*, *sed concepti* (1). Henri fait la même réserve au sujet des rapports : *Respectus ideas non habent in Deo*, *quia nihil realitatis proprie importent* (2). Mais il ne s'en tient pas à cette exception ; les idées des rapports ne sont pas les seules idées qu'il trouve dans l'homme et ne trouve pas en Dieu. Ainsi, dit-il, les choses individuelles ne sont pas non plus représentées dans l'entendement divin par des idées adéquates à la réalité discrète, séparée, qu'elles possèdent hors de leur cause : *Individua proprias ideas in Deo non habent* (3). Quoi donc ? Dieu ne connaîtrait-il

Phil. Fabro Faventino.) On le voit, il s'agit ici non pas des idées divines, mais des choses créées, des natures, et c'est en elles, en ces natures, que saint Thomas assimile l'essence à la puissance, disant, au rapport de Fabri, que cette essence est à l'existence ce que la puissance est à l'acte.

(1) *Summa theolog.*, part. I. quæst. xv.

(2) Quodlib. V, quæst. 5.

(3) Quodlib. V, quæst. 3. Dans son *Thesaurus theol.*, Jean Picard cite cette phrase du commentaire sur les *Sentences* (I, 37), qui renferme la même décision : « Scientia in Deo essentialis est, non particularis et propria. »

pas toutes les parties de son œuvre, tous les nombres de ses créatures? Henri ne dit pas cela, mais il soutient que la notion des nombres est contenue dans l'idée de l'unité, la notion de la partie dans l'idée du tout, la notion de l'individu dans l'idée de l'espèce. En conséquence, Dieu n'a jamais ignoré que les individus devaient être, car il a toujours su, bien avant Aristote, que le général contient le multiple, et cependant chacune des individualités que toute espèce est en puissance de produire par la division de ses parties n'a pas en Dieu l'actualite d'une idée (1). Lorsque nous aurons fait connaître la définition que notre docteur a donnée de l'universel *in re*, l'on appréciera ce qui l'a conduit à répudier ainsi l'un des articles les plus importants de la doctrine thomiste.

« Quand on veut résoudre une question concernant « la puissance active de l'ouvrier suprême, il est une « règle qu'il faut observer. Cette règle consiste à étu- « dier la puissance passive, considérée comme le réci- « pient et le terme de l'action divine, pour voir si quel- « que puissance passive correspond dans la nature à « la puissance active que nous supposons en Dieu (2). » Voilà une méthode. Elle est assurément très dangereuse et nous ne la recommanderons jamais. Quoi qu'il en soit, puisque c'est la méthode de notre docteur, voyons comment il l'observe. Ainsi donc telles sont les manières d'être de la puissance passive, telles doivent être les raisons d'être au sein de la puissance active, principe de toute détermination. Cela posé, s'il n'y a pas en Dieu d'idées particulières, c'est qu'apparemment les choses ne sont pas dans la nature parti-

(1) Quodlib. II, quæst. 1.
(2) *Quodlib.* ; quodlib. V. quæst 3.

culièrement déterminées. N'est-ce pas là ce qu'il faut conclure de la majeure? Henri n'ose pourtant pas aller si loin. Il reconnaît que les choses sont exactement définies des substances diverses, mais il entend prouver que le premier acte de la création divine n'est pas cette substance indivisible, Callias ou Socrate, que l'universel est, au contraire, antérieur à l'individuel et le contient, en Dieu virtuellement, dans les choses réellement. L'auteur d'une savante notice sur la vie et les œuvres de Henri de Gand, M. Huet, a recueilli quelques-unes de ses déclarations sur ce point important. La plus énergique, la plus significative est celle-ci : « La « raison de l'universel consiste bien moins dans le pro- « cédé par lequel on affirme le même de plusieurs, que « dans la nature et dans la propriété de la chose affir- « mée, chose qui doit être une nature, une essence « quelconque. En effet l'universel se prend de deux « manières, pour l'objet qui est une essence, une natu- « re, et pour la susceptibilité d'être prédicable de plu- « sieurs...: *Duo enim includit in se universale, et rem « ipsam quæ est essentia et natura aliqua et rationem « prædicabilis de pluribus* (1). » Cette phrase pourrait nous suffire ; elle est le premier et le dernier mot d'un système. Mais il nous importe encore de savoir comment Henri l'a lui-même commentée. Interrogeons-le donc, pour nous satisfaire, sur les questions à l'occasion desquelles Albert-le-Grand et saint Thomas ont produit des déclarations absolument contraires à celles que nous venons d'entendre.

Voici une question qui mérite bien, tant elle est grave, d'être posée avant toutes les autres : Qu'est-ce

(1) Voir M. Rousselot, *Etudes*, t. II, p. 311.

la matière première ? Les philosophes pour qui c'est un pur concept en expliquent diversement l'origine. Selon quelques-uns, ce concept est simplement l'opposé d'un autre, le concept de la forme. Cela nous semble expliquer d'où vient la notion de la matière dans un sujet, non pas d'où vient celle de la matière première. Voyant une même matière revêtir des formes différentes, j'en infère que telle matière est en puissance de devenir telle ou telle substance en se joignant à telle ou telle forme, et j'appelle matière première cette matière banale, par opposition à la matière propre de cette substance composée. Mais, quelle que soit l'origine de ce concept, c'est un concept ; cette chose, une matière primordiale, dépourvue de toute forme, n'existe pas. Le langage de saint Thomas est sur ce point très précis et très satisfaisant. Non, dit-il, la matière n'existe pas avant l'acte qui produit cette matière ; la matière indéterminée n'est qu'en puissance de devenir. Ecoutons maintenant le Docteur Solennel. « Il faut, » tel est son début, « écarter dès l'abord « cette fausse opinion que certains philosophes ont de « la matière. Ils racontent qu'elle n'est rien, si ce « n'est quelque puissance, qu'ainsi donc elle n'est pas « par elle-même, et que sa nature propre la distingue « si peu du non-être que, si la forme l'abandonne, « aussitôt elle cesse d'exister. » Voilà donc l'opinion de quelques philosophes, mais non de tous, et ici se placent les témoignages des autorités, qui, suivant Henri, protestent contre cette thèse, les témoignages de Platon, de saint Augustin, d'Avicenne. Notre docteur les confirme en ces termes, dont l'énergie ne doit pas être amoindrie par une traduction : *Quia materia non ita est prope nihil, nec ita in potentia quin sit*

aliqua natura et substantia quæ est capax formarum, differens per essentiam a forma, nec habet esse suum quo est quid capax formarum a forma, sed a Deo, et immediatius quam ipsa forma, quod ipsarum formarum productio quodammodo magis propriè dici poterit formatio quædam de ipsa materia quam creatio, non est dicendum, propter debile esse et potentiale materiæ, quod omnino possibilitas esse ejus simpliciter dependeat a forma, sed magis e converso, immo ipsa est susceptibilis esse per se, tanquam per se creabilis et propriam habens ideam in mente creatoris (1). Telle est la thèse que le Docteur Solennel oppose à celle d'Aristote, d'Albert et de saint Thomas : la matière est par elle-même quelque nature, quelque substance, qui diffère en essence de la forme, qui vient plus immédiatement, c'est-à-dire avant la forme, du principe commun de toute génération. Et il ajoute : « Quoique, selon le cours ordinaire de la nature, la matière ne puisse être privée de toute forme, la nature ne détruisant pas une substance sans en produire une autre, le créateur peut toutefois, agissant lui-même, la dépouiller de toute forme ; ainsi la forme qu'il ne voudrait pas conserver serait rendue à sa propre nature, réduite à rien, tandis que la matière demeurerait maintenue en la condition, qui lui est propre, d'être par elle-même (2). » Première proposi-

(1) Quodlib. I, quæst. 10.

(1) « Licet, secundum communem cursum institutionis naturæ, sic sit facta materia ut aliqua actione naturæ non possit omnino spoliari forma, quia actione pura naturæ non est unius corruptio sine alterius generatione, tamen actione creatoris spoliari potest ab omni forma, ut illud quod formæ est dimittat suæ naturæ ne conservetur ab ipso, et ideo cadat in nihilum, id autem quod materiæ est conservet in esse per se cujus ipsa est susceptibilis. Non enim minus potens est Deus materiæ esse conservare, quam ipsam creare ; imo si non conservaret, nec in composito staret...

tion : la matière ne tient pas son acte de la forme ; la matière est par elle-même quelque substance. Seconde proposition : la matière ne se trouve pas plus, dans la nature, dépourvue de la forme, que la forme ne s'y trouve dépourvue de la matière. Et telle est la conclusion : la matière, la forme sont deux éléments du composé ; mais Dieu peut faire qu'ils existent l'un sans l'autre, puisqu'il les a créés et les conserve l'un à part de l'autre, également pourvus l'un et l'autre de tout ce qui constitue l'être en soi. Cela s'appelle, en scolastique, affirmer l'acte entitatif de la matière première. Dissertant sur cette thèse fameuse, Zimara disculpe Aristote et même Averroès de l'avoir admise, mais il accuse Henri de Gand de l'avoir produite avant Duns-Scot (1). On voit que cette accusation est fondée.

La question de la matière première ainsi résolue, cette solution nouvelle étonne et l'on argumente contre elle en citant Aristote. Henri n'hésite pas à répondre : « J'aborde maintenant l'argument philosophique dont « s'étayent vainement nos adversaires, disant que la « matière est par elle-même en puissance, qu'elle n'a « sans la forme aucune actualité, que l'être de la ma-« tière subsiste en quelque sujet actuel, attendu qu'être « est l'acte d'un être...; et je réponds : être, suivant le « Philosophe, est un terme équivoque, qui ne désigne « pas la même chose, la même manière d'être, dans « les neuf genres, car les choses ont, dit-il, des « essences diverses ; elles ne sont pas seulement ce

Simpliciter ergo dicendum quod actione divina supernaturali materia potest per se subsistere nuda ab omni forma. » Quodlib. I, quæst. 10. Toute cette démonstration semble avoir pour objet de réfuter un passage des *Quodlibeta* de saint Thomas. Voir ci-dessus, t. I, p. 391.

(1) Zimara, *Tabula et dilucidat in dicta Arist. et Averr.*, au mot *Materia*.

« qu'elles sont dans leur genre ; elles sont encore en « elles-mêmes. On peut en conséquence considérer « la matière sous trois aspects différents : elle est « simplement, en elle-même, et elle est sous deux « autres aspects, premièrement une certaine chose « capable de recevoir les formes, secondement la base « du composé (1). » Cette réponse est très instructive. Si l'on ignore comment les réalistes fabriquent leurs essences, voilà leur secret ingénuement livré. Autant de modes observés dans les êtres, autant d'êtres. Ainsi, la matière de Socrate, séparée de sa forme, donne l'être simple de la matière, l'être de la matière apte à revêtir des formes quelconques, l'être de la matière qui sert de fondement à la forme propre de Socrate. Suivant Aristote, suivant les nominalistes même les plus circonspects, ce sont là des notions diverses de l'être, recueillies d'un seul étant ; en d'autres termes, la substance diversement considérée offre à l'observation différentes manières d'être, et si, par le moyen de l'abstraction, on isole tel ou tel élément du composé, cet élément peut devenir à son tour l'objet d'une analyse particulière, et fournir à l'observation une succession de modes plus ou moins variés. Mais à quoi répondent ces modes divers ? Ils répondent à des vues de l'esprit, et ne représentent pas

(1) « Ad argumentum philosophicum quo vane sustentati sunt, quod materia de se est in potentia nullum habens actum sine forma, et esse subsistens est in aliquo actu, quia esse est actus entis..., Philosophus dicit esse æquivoce convenire novem generibus, quia non est idem neque ejusdem rationis in novem generibus, quia diversæ sunt rerum essentiæ quibus, secundum ipsum, habent non solum quod sint aliquid in suo genere, sed quod sint simpliciter. Est igitur, secundum jam dicta, in materia considerare triplex esse ; scilicet esse simpliciter, et esse aliquid duplex : unum quo est formarum quædam capacitas, aliud quo est compositi fulcimentum.» *Ibid.*

des choses, des êtres déterminés. Or, le réalisme consiste précisément à réaliser tous ces concepts. Toutes les abstractions, toutes les divisions que peuvent opérer l'analyse du physicien et la logique du philosophe sont, pour le réalisme, non des modes de l'être, mais des êtres distincts, qu'il est permis de compter. Puisqu'un mode peut être observé, il est actuel ; s'il est actuel, il a sa raison d'être comme principe d'actes ultérieurs ; donc c'est un agent. *Oportet ergo ponere aliquod agens* ; telle est la conclusion qui marque tous les points d'arrêt dans une démonstration réaliste. Or, tout agent a le titre de sujet, et tout sujet est substantiel, c'est-à-dire, subsistant par lui-même, en lui-même. Voilà comment les abstractions deviennent des êtres, les mots des choses ; voilà comment l'imagination remplit la nature de chimères. Veut-on être bien convaincu que tous les modes de l'être sont, dans le système de Henri, des êtres numérables ? Il faut lire les phrases qui viennent à la suite de celles que nous avons citées : « L'être premier de la matière, ce « qu'elle est simplement en elle-même, c'est ce qu'elle « a reçu de Dieu, pour sa part, comme effet de cette « cause, au même titre que les autres créatures. Son « être second, qui la fait certaine chose capable de « recevoir les formes, elle le tient de sa nature, par « laquelle elle est ce qui diffère de la forme ; et à pro- « pos de cette sorte d'être, il faut remarquer qu'à toutes « les essences diverses correspondent des être divers. « L'être troisième de la matière résulte uniquement « de ce qu'elle est devenue le récipient de ce qu'elle « était par elle-même capable de recevoir ; c'est pour- « quoi ce qu'elle reçoit la fait tel être, et comme ce « qu'elle a reçu est la forme, qui ne peut donner que

« ce qu'elle a, la forme communique à la matière, à « tout le composé, l'être qu'elle tient de sa propre « nature, de sa propre essence, comme devant actua- « liser la puissance, la capacité de la matière, et cette « sorte d'être est l'être que possède la matière en acte, « l'être par lequel elle existe actuellement (1). » Cela n'est pas clair ; cela néanmoins se comprend. Avant la substance première d'Aristote, avant cet homme, ce cheval, Henri de Gand suppose autant d'essences qu'il y a de termes communément employés pour signifier les plus subtiles décompositions de l'analyse. Il ne va pas sans doute jusqu'à la thèse de Platon. Il serait aussitôt condamné par toutes les voix s'il osait répéter qu'à l'origine, mais, toutefois, dans la nature, ce qui devait être ce monde n'était encore qu'une matière confuse, et que cette matière confuse était actuelle, bien que privée de toute forme. Non, il ne suppose pas un ordre de choses naturelles actuellement antérieur à ce bas monde, que remplissent tout entier les substances composées ; mais quand il observe ces substances, ce qu'il y voit d'abord c'est la matière séparée ou séparable de toute forme, c'est l'un distinct du multiple. L'essence des principes est en Dieu, et ces principes n'arrivent à l'exis-

(1) « Esse primum quo materia habet dici ens simpliciter habet participatione quadam a Deo, in quantum per creationem est effectus ejus, sicut et alia, ut dictum est. Esse secundum, quo materia est capacitas quædam, habet a sua natura qua est id quod est differens a forma ; et loquendo de tali esse, esse sunt diversa quorumcumque essentiæ sunt diversæ. Esse tertium non habet materia nisi per hoc quod jam capiat in se illud cujus de se capax est, unde et id quod capit dat ei tale esse, et quia illud forma est, quæ non potest alteri dare nisi quod habet, esse igitur quod habet forma ex natura essentiæ suæ per hoc quod perficit potentiam et capacitatem materiæ communicat materiæ et toti composito, et tale esse est illud quod materia habet in actu, et per quod habet actualem existentiam.... »

tence, il en convient, que dans les choses déterminées; mais, comme existant au sein de ces choses, ils y sont, dit-il, tout autres qu'ils apparaissent à nos organes sensibles ; ils y sont vraiment tels que notre intelligence les conçoit affranchis de toutes les conditions de l'existence. A la notion métaphysique de la matière correspond un être, auquel adviennent, par l'addition de la forme, toutes les modifications qui donnent les êtres. Cette misérable existence est au dernier degré de la réalité. Ce qui existe, c'est le phénomène ; c'est le noumène qui est. On voit maintenant pourquoi Dieu n'a pas besoin de penser individuellement les choses individuelles. Ces choses individuelles n'existent qu'à la surface de quelque universel ; elles n'y sont qu'adventices, en quelque sorte accidentelles, et l'objet de la science divine est ce qui persiste dans tous les changements, non ce qui change toujours.

Nous croyons avoir fidèlement résumé la doctrine de Henri sur ces deux modes de l'universel, *ante rem* et *in re*. C'est un logicien très habile, et il a d'autant moins de peine à faire concorder ses idées qu'il raisonne plus librement tant sur les choses visibles que sur les choses invisibles. Cependant cet accord n'est pas tel que nous l'avons supposé, si, comme on l'assure, il a plus d'une fois expressément refusé de considérer les universaux comme réellement déterminés hors de l'intelligence divine (1). Nous avons cité plusieurs textes, qui nous ont semblé clairs ; les avons-nous pourtant mal compris ? On en cite d'autres, où se rencontre, dit-on, l'opinion contraire. Eh bien ! cette opinion contraire, non, ces autres textes ne nous l'of-

(1) M. Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas*, t. II. p. 41.

frent pas. Nous y voyons qu'Aristote a fallacieusement, suivant Henri, mis au compte de Platon l'hypothèse d'un monde intermédiaire, et que ce monde n'est pas, qu'il n'a jamais été. Soit! mais suffit-il de se déclarer contre cette hypothèse pour se disculper de toute complicité dans les égarements du réalisme ontologique? Si cela suffisait, il n'y aurait plus un coupable, hormis Platon, si l'hypothèse est vraiment de Platon. Nous n'hésitons pas, en effet, à reconnaître que saint Anselme lui-même n'a distrait des choses ni son homme universel, ni sa couleur essentiellement distincte des objets colorés. Mais le réalisme proprement appelé scolastique ne consiste pas, en ce qui regarde la nature des choses, à professer l'erreur qu'Aristote impute à son maître Platon; il consiste à voir dans l'être universel le suppôt, le fondement réel de l'être individuel. C'est ce que nous avons déjà souvent expliqué. Or il est bien évident que la doctrine de Henri est cette doctrine, tandis que, suivant saint Thomas comme suivant Aristote, l'être individuel est la substance au premier titre, l'universel ne l'est qu'au second.

Par ce qui précède on doit être conduit à supposer que notre docteur n'a pu se ranger à l'opinion de saint Thomas sur le principe d'individuation. Il l'a même plusieurs fois combattue, dans sa *Somme de théologie* (1) et dans ses *Quodlibeta*. Après avoir défini la matière prise en elle-même une nature, une substance, un *quid immediatius* à l'égard de la substance composée, il ne pouvait, en effet, s'abstenir d'attribuer à la forme le principe d'individuation. C'est même là ce qu'il y a de plus clair dans toutes les explications

(1) Part. I, art. 25, quæst. 2.

que nous avons recueillies. En effet, suivant Henri, ce qui caractérise la substance primordiale de la matière, c'est d'être en puissance capable de recevoir la forme. Elle est par elle-même, mais, encore dépourvue de la forme, elle n'est pas en acte final, elle n'est pas individuellement déterminée. C'est pourquoi notre docteur déclare expressement que la matière tient de la forme « l'être qu'elle possède en acte, l'être par lequel elle « existe actuellement » ; *esse quod habet forma ex natura essentiæ suæ... communicat materiæ et toti composito, et tale esse est illud quod materia habet in actu et per quod habet actualem existentiam.* Ainsi toute individuation vient de la forme actualisant une part quelconque d'un fonds commun. On faisait à saint Thomas l'objection suivante : les substances séparées, les substances angéliques, comment, n'ayant pas de matière, sont-elles distinctes les unes des autres ? et cette objection causait à saint Thomas beaucoup d'ennui. Mais ce n'est pas seulement à saint Thomas qu'on l'a faite et qu'on l'a dû faire. Qu'est-ce, en effet, que la forme prise à son tour en elle-même, indépendamment de tout accident réel ? C'est ce qu'il y a de plus général, c'est-à-dire de moins particulier. Donc, en ce qui regarde les substances angéliques, l'individualité ne peut venir d'elle. Henri de Gand avait trop de sincérité pour ne pas le reconnaître. Voici donc l'explication qu'il propose au sujet des anges. N'étant divers ni par leur matière, puisqu'ils n'ont pas de matière, ni par leur forme, puisqu'ils ont la même forme, ils ont leur principe d'individuation dans leur cause efficiente (1). En d'autres termes, Dieu les a faits tels qu'ils sont, sans les tirer

(1) « Ideo causa individuationis eorum efficiens dicendus est Deus, qui dat utrique eorum subsistentiam in effectu et seorsum. » Quodlib. II, quæst. 8.

d'une substance ou d'une puissance antérieure, et conséquemment la recherche de leur principe individuant est une vaine recherche. Évidemment ils diffèrent les uns des autres quant à leur substance. Mais comment cela se fait-il ? L'homme l'ignore ; c'est là le secret de Dieu (1).

Nous nous empressons d'approuver ce langage, mais en regrettant que Henri ne l'ait pas tenu plus tôt. S'il avait compris que toutes les substances sont, comme la substance angélique, individuellement déterminées par l'acte même qui les produit, il se serait abstenu d'ajouter à la série des êtres réels une autre série d'êtres absolument imaginaires. La substance pourvue de sa propre matière et de sa propre forme, voilà l'être ; tout le reste est par elle et sans elle n'est pas. Ce qui revient à dire : la matière, la forme, le genre, l'espèce, la qualité, la quantité, voilà des modes de l'être et non des êtres. Ils sont comme inhérents, ou comme adhérents à la substance ; mais le nom substantif ne leur convient qu'abstraitement.

Disons enfin ce que notre docteur professe au sujet de l'universel *post rem*. Il y a pour siège, cela va sans dire, l'âme humaine. Mais d'abord quelle est la nature de cette âme ? Ici nous avons à faire une courte digression. Henri professe, sur la nature de l'âme, une opinion réputée de son temps particulière, et que plusieurs scotistes ont vivement censurée (2). Nous devons donc la faire connaître. Les puissances ou facultés de l'âme ne diffèrent pas, dit-il, réellement de l'âme elle-même. L'âme a naturellement la puissance de penser, de vou-

(1) « Qualiter secundum substantiam sunt differentes ab invicem nescimus. Solus autem Deus, qui fecit eos, novit. » Quodlib. II, quæst. 8.

(2) Joan. de Bassolis in prim. *Sentent*, dist. III. quæst. 6.

loir, et, quand se produit un acte, c'est en elle qu'il s'opère, c'est elle qui pense et qui veut. Voilà ce qu'on ne peut admettre à l'école franciscaine, où ne sont en faveur que les êtres simples, infiniment multipliés. Nous ne pouvions négliger cette occasion de faire voir que toutes les chimères du scotisme ne sont pas imputables à Henri de Gand. Demandons lui maintenant ce qui meut l'âme à penser. Il est d'accord avec saint Thomas pour supposer dans l'entendement des espèces impresses ; mais, quant à l'origine de ces espèces, il ne s'exprime pas clairement. Quelquefois il les définit des sensations transformées ; ailleurs il fait intervenir la grâce pour expliquer la formation de certaines idées qui ne lui semblent pas venir des sens. Voici, du reste, une série de propositions qui, rapprochées les unes des autres, nous paraissent former un ensemble de doctrine. Nous traduisons : « Il ne faut pas dire, avec « Avicenne et les autres Arabes, qu'un agent séparé « communique à l'intelligence humaine la science, la « vertu, comme un cachet imprime sa figure sur une « cire amollie. Il ne faut pas dire non plus, avec Ana- « xagoras et Anaximandre, que les formes des scien- « ces, des vertus, introduites dans l'intelligence hu- « maine par la nature, y sont d'abord obscurcies par « le désordre de la matière, mais en sont ultérieure- « ment, dégagées pour être produites en pleine lu- « mière, par l'opération d'un agent extérieur. — Pla- « ton a très-bien dit que l'homme contemple la vérité « pure dans le rayonnement des idées divines, et qu'il « arrive par les sens non pas à la science certaine, « mais à l'opinion. Cependant Platon s'est trompé « quand il a dit que la génération des âmes a précédé « celle des corps, et que savoir, apprendre, c'est

« simplement se rappeler. La proposition d'Aristote « que l'intelligence parvient d'elle-même, par elle-même, à la science parfaite, est incomplète comme celle de Platon. Mais en réunissant ce qu'ils ont dit l'un « et l'autre, on est conduit, suivant saint Augustin, à « la vraie méthode philosophique. — Nous tenons de « la nature le savoir en puissance ; mais le savoir en « acte, l'achèvement de la connaissance, est, en nous, « une acquisition du travail, de l'expérience. — La notion venue des sens n'est pas purement naturelle, « mais elle est acquise, en quelque sorte, par le moyen des objets sensibles. — La puissance intellective est plus parfaite que la puissance sensitive *quoad* « *operationem et simpliciter* ; mais elle l'est moins « *quoad modum et secundum quid.* — La connaissance des premiers principes ne venant pas de « l'analyse, de la recherche, n'est pas tout-à-fait naturelle (1). L'homme acquérant la science par voie « d'analyse, de recherche, est moins parfait que l'ange, « mais il est plus parfait que les autres animaux (2). » Ce qu'il faut recueillir de ces sentences, c'est que notre docteur s'éloigne d'Aristote et se rapproche de Platon autant qu'il le peut faire sans rompre ouvertement avec la tradition péripatéticienne. Aristote lui semble attribuer trop d'influence aux espèces senties dans la

(1) « Cognitio primorum principiorum, quæ sit sine omni discursu et investigatione, non est omnino naturaliter. » M. Prandtl (*Gesch. der Logik*, t. III, p. 192) cite une autre phrase qui contient la même proposition : « Homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis æternæ, ut in eis videat rerum sinceram veritatem. Licet enim pura naturalia attingant ad ipsas, non tamen ipsa naturalia ex se agere possunt ut attingant illas ; sed illas Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit. » — C'est précisément la proposition contraire que M. Rousselot impute à Henri de Gand (*Etudes sur la philosophie au Moyen-Age*, t. II, p. 309).

(2) Henrici de Gandavo *Summa theologiæ*, part. I, quæst. 4.

formation des idées générales ; Platon, pour sa part, n'en tient pas assez compte et donne ainsi dans un autre excès. Le parti moyen qu'Henri propose consiste à dire que les idées générales étaient en puissance dans l'intellect humain avant d'y être actuellement produites, au moyen de l'abstraction, par le travail de la pensée. Mais, ajoute-t-il, ni l'analyse, ni la composition mentales ne conduisent à la notion parfaite des vérités éternelles. Cette notion parfaite l'homme est incapable de l'acquérir. Dieu la donne gratuitement à qui lui plaît. Saint Thomas ne dit pas autre chose. Nous ne remarquons pas de désaccord entre ses déclarations et celles-ci touchant l'origine des idées.

Voici maintenant, sur la nature des espèces expresses, quelques phrases de Henri de Gand qui nous sont particulièrement recommandées par M. Huet : *Sensus habet moventia particularia extra se ; anima autem habet sua intellecta universalia intra se* (1). *Universale in re extra est in potentia ; in intellectu autem, in actu* (2). *Intellectus noster, abstrahendo et componendo et dividendo, operatione sua intellectuali format sibi objectum intellectuale* (3). Dans ces phrases se trouve encore reproduite la doctrine de saint Thomas, que M. Lajard distingue bien à tort de celle qu'ici professe Henri de Gand ; nous avons, en effet, établi que, dans l'opinion de saint Thomas, les universaux intellectualisés, sans être séparés ou séparables de l'intelligence, sont néanmoins à son égard ce qu'un objet est à l'égard d'un sujet. Quelquefois, il est vrai, Henri de Gand s'exprime en d'autres termes ;

(1) *Ibid.* art. 1, quæst. 10.
(2) *Ibid.*, art. 10, quæst. 4.
(3) *Ibid.*

mais alors il semble moins réaliste que saint Thomas. C'est quand il dit : *Habemus quasi regulariter infixam naturæ humanæ notitiam, secundum quam quidquid tale aspicimus statim hominem esse cognoscimus... Secundum hanc notitiam cognitio nostra informatur et secundum species et secundum genera rerum, vel natura insita, vel experientia collecta* (1). Ce langage est presque nominaliste, car il ne distingue pas la faculté de penser de la chose pensée. Il ne s'agit plus ici ni d'un objet intellectuel ni d'une espèce actuellement permanente ; il suffit à l'intelligence pour former aussitôt un jugement d'une notion conservée par la mémoire. Guillaume d'Ockan ne dira pas autre chose. Ce sont encore des termes nominalistes que ceux de *notitia habitualis* et d'*habitus*, employés pour désigner l'acte final de la pensée, la connaissance ; il est évident, en effet, que l'*habitus*, ou manière d'être habituelle du sujet, ne peut être à son égard une entité discrète. Mais n'insistons pas trop sur ces locutions, car lorsque le Docteur Solennel fait usage de termes que le nominalisme pourrait accepter, c'est qu'il exprime mal ce qu'il pense ; il n'est pas, en effet, moins réaliste comme idéologue qu'il ne l'est comme théologien et comme physicien.

De plus longs développements seraient, il nous semble, superflus. Henri de Gand est souvent obscur, ce qui est le défaut commun des philosophes doués d'un esprit ingénieux, inventif, qui s'appliquent à ne pas paraître téméraires ; il semble même avoir quelquefois recherché cette obscurité, craignant peut-être d'offenser par quelque proposition mal sonnante son ancien condisciple, le Docteur Angélique ; mais sa

(1) Quodl. IV, quæst. 7.

doctrine, dégagée de tous les équivoques, de tous les artifices du langage, est bien telle que la définit l'ingénieux Mazzoni, une glose platonicienne des aphorismes d'Aristote (1). De son temps, tout le monde ne s'en aperçut pas ; mais quand Duns-Scot vint prendre à son compte, pour les commenter l'une après l'autre, ses thèses les plus originales et lui emprunter ses principaux arguments contre le péripatétisme ontologique de saint Thomas, alors tous les yeux s'ouvrirent, et l'école dominicaine reconnut avec effroi qu'elle avait elle-même formé l'un de ses plus dangereux adversaires. C'est au titre de platonicien que Henri de Gand obtint au XV[e] siècle, les hommages enthousiastes de Pic de la Mirandole (2), et qu'il fut adopté jusqu'au XVII[e], dans quelques écoles d'Italie, comme le plus beau génie de la scolastique, comme le meilleur, le plus sûr, le plus éclairé de tous les vieux maîtres (3). Les écoles d'Italie n'ont jamais su se défendre de trop pencher vers le platonisme. C'est là qu'Averroès fut lui-même plus en honneur qu'il ne l'avait jamais été chez les musulmans. En France, le succès de Henri de Gand fut beaucoup moins durable. Il avait à peine quitté Paris que ses compagnons de collège désavouaient publiquement sa doctrine pour aller grossir la légion des thomistes.

(1) Jac. Mazonius, *In univers. Platonis et Arist. philos.* ; præl., p. 73.

(2) Pic Mirand., *Apol.*, p. 4, in edit. anni 1496. — *Hist. litt. de la Fr.* t. XX, p. 191.

(3) *Hist. litt. de la Fr.* t. XX, p. 192. Voici les titres de deux gros livres publiés en Sicile au XVII[e] siècle par un sectaire avoué de Henri de Gand : *Georgii Sogia et Serra, episc. Kosanensis, in IV libros Sententiarum, juxta doctrinam Henrici Gandavensis* ; *Saceri in Sardinia*, 1689-1697, 2 vol. in-folio ; du même : *Opuscula theologica de sacro-sancta et individua Trinitate, deque generatione divini Verbi et processione Spiritus sancti, juxta doctrinam Henrici Gandavensis* ; *Saceri*, 1695, in-fol.

CHAPITRE XIX

Roger Bacon.

Henri de Gand s'était donc prononcé pour l'école franciscaine. Il semble qu'elle aurait dû tirer immédiatement un grand profit d'une telle adhésion. Cependant elle ne le fit pas, parce qu'elle manquait encore de discipline. Il y avait alors dans cette école beaucoup d'esprits pleins d'ardeur, même pour la science ; mais c'étaient pour la plupart des esprits indociles, mal réglés. Déjà troublée par les factieuses inimitiés des Spirituels et des Relachés, elle l'était encore par les dissentiments philosophiques de ses régents. Même entre religieux de même robe, on s'accablait d'outrages, on se persécutait, on se damnait. Peu d'écoles ont offert le spectacle d'une pareille confusion.

Parmi les franciscains de ce temps-là qui, de propos délibéré, s'éloignèrent des voies mal tracées par leurs maîtres, pour s'engager à l'aventure en suivant les inspirations de leur propre génie, il faut placer au premier rang Roger Bacon. Né vers l'année 1214 dans le comté de Sommerset, à Ilchester ou près d'Ilchester, Ro-

ger fit ses premières études aux écoles d'Oxford, sous Edmond Rich, Richard Fitsacre, Robert Grossetête et Adam *de Marisco*. On enseignait, dans ces écoles d'Oxford, avec beaucoup de liberté, la surveillance du pape n'y pouvant être aussi minutieuse qu'elle l'était à Paris. On peut donc admettre que les premiers maîtres du jeune Roger l'encouragèrent par leur exemple à ne respecter aucune autorité. Il ne faudrait pourtant pas les considérer comme responsables de tous les malheurs de sa vie. Il était né rebelle. Après un séjour plus ou moins long à Oxford, Roger vint en France, « sui-« vant l'usage des gens de sa nation (1) » achever ses études et subir l'épreuve du doctorat. C'était vers l'année 1248 (2). L'université de Paris avait alors une foule de maîtres très applaudis et très dignes assurement de leur grande renommée. Cependant Roger ne fut satisfait d'aucun d'eux. Ils ne connaissaient, dit-il, ni les éléments ni même l'objet de la vraie science. Ces faux savants, habiles à composer, à diviser une foule d'êtres chimériques, avaient-ils seulement pris le soin d'observer jamais quelque être réel ? Ils faisaient profession d'enseigner la physique, et les uns et les autres, quelle que fût leur secte, trompaient les gens avec la même effronterie, enseignant les uns et les autres, sous le nom de physique, une frivole métaphysique (3). C'est en effet ce dont ils ne sauraient être complètement excusés. Mais l'excusera-t-on lui-même d'avoir, par dédain pour la métaphysique, fait descendre Albert-le-Grand au niveau des ignorants présomptueux (4), et follement

(1) « More suæ gentis. » Brucker, *Histor. crit.*, t. III, p. 818.
(2) M. Em. Charles, *Roger Bacon*, p. 10.
(3) Bacon a plus d'une fois recommandé d'éviter cette confusion : « Non confundantur naturalia cum metaphysicis ; » *Opus tertium*, cap. XVI.
(4) M. E. Charles, *Roger Bacon*, p. 15.

exalté, comme le plus savant maître de son temps certain naturaliste picard, Pierre de Méharicourt, dont personne n'a jamais parlé, si ce n'est lui ? Ainsi les passions trop violentes faussent toujours notre jugement.

Ayant achevé ses études à Paris, et, comme on le suppose, occupé longtemps une des chaires nombreuses de cette ville, Bacon retourne dans son pays. Ce qu'on sait de sa vie jusqu'à son retour à l'école d'Oxford n'offre aucune aventure digne d'être racontée. Roger Bacon est encore un maître obscur, et si, parmi ses condisciples ou devant ses premiers élèves, il s'est laissé aller à quelque intempérance de langage, on l'a peu remarqué. Mais dès qu'il reparaît dans les murs d'Oxford, revenant de Paris, la métropole des lettres, chacun s'empresse autour de lui, chacun veut l'entendre. On l'entend et l'on s'étonne de rencontrer dans un seul homme un savoir si varié. Il jouit bientôt de la plus brillante renommée. Cependant, quelques années après, toute cette gloire se change en honte ; il est exilé.

Le dernier et le meilleur biographe de Roger Bacon, M. Émile Charles, suppose que cette sentence d'exil fut prononcée contre notre docteur non par le ministre de la puissance publique, le chancelier d'Oxford, mais par un tribunal particulier. Dès lors, en effet, Bacon avait quitté le siècle, moins sans doute par vocation religieuse que par goût pour le travail solitaire, et s'était retiré dans un couvent de Mineurs. On a donc lieu de croire avec M. Charles qu'il fut proscrit par ses confrères en religion, qui étaient ses juges naturels. Mais qu'avait-il fait, qu'avait-il dit pour appeler sur sa tête un arrêt si sévère ? L'histoire ne nous l'apprend

pas, et son silence est vraiment très regrettable. Qu'un écolier se rende coupable de quelque mutinerie et qu'on l'en punisse avec trop de rigueur, cela ne provoque pas une question. Mais on se demande avec intérêt par quel délit un homme fait, un maître d'un grand renom, d'un rare savoir en grec, en arabe, en hébreu, initié déjà par vingt-trois ans d'assidu labeur à tous les mystères de la théologie, de la philosophie, de la chimie, de la physique et des mathématiques, à pu soulever contre lui ses confrères, ses compatriotes indignés, et se faire chasser par eux non seulement d'Oxford, mais de l'île entière. Un philosophe qui n'a pas joui toujours de sa liberté dit à ce propos, dans un beau style : « Roger Bacon fut un des génies « les plus surprenants que la nature ait produits et un « des hommes les plus malheureux. Lorsqu'un être « naît à l'illustration il semble qu'il naisse aux suppli- « ces. Ceux que la nature signe sont également signés « par elle pour les grandes choses et pour la pei- « ne (1). » Hélas ! on ne conteste pas que les grands hommes aient été généralement persécutés ; cependant on hésite à croire que les infortunes de Roger Bacon soient imputables à cette loi générale. Son cas n'est-il pas plutôt un cas particulier ? Ses écrits nous attestent qu'il avait, outre beaucoup d'orgueil, beaucoup de malveillance à l'égard de son prochain. Est-ce le grand homme envié, est-ce l'intolérable confrère qui fut, dans ce cas, exilé ?

Quoi qu'il en soit, en l'année 1257, Roger Bacon revient à Paris. Là, sur la rive gauche du fleuve, au pied de la montagne, dans les sombres et tumultueux réduits de la rue du Fouarre ou dans l'étroit défilé du Pe-

(1) Diderot, *Œuvres*, t. XIX, p. 387.

tit-Pont, asile déjà presque séculaire de tant d'écoliers, de tant de régents insoumis, on avait une tolérance habituelle pour les opinions particulières qui n'étaient pas manifestement hérétiques. Des révoltes fréquentes avaient fini par tempérer, en cette région de la ville savante, l'âpre rigueur de l'autorité religieuse. Mais doit-il être permis à Bacon d'aller vivre librement en ces quartiers, où peut-être il aurait l'audace de paraître en chaire et de protester contre l'arrêt de ses juges? Ayant pris l'habit d'un ordre, il s'est mis en servitude. Le lieu de la résidence lui sera désigné ; il ne lui appartient pas de le choisir. Le général de l'ordre était alors saint Bonaventure, qui professait peu de goût pour les chimistes et les astrologues. Suivant ses instructions, ou sans les attendre, certains de n'être pas désapprouvés, les supérieurs immédiats de Bacon lui commandèrent d'aller habiter, non loin de la place Saint-Michel, dans un logis de leur dépendance, une sorte de prison, où, pour châtier son esprit téméraire, trop curieux de la fausse gloire, il lui sera interdit d'écrire, de lire et notamment d'observer les astres. On lui défendit même de parler aux novices, qu'il aurait pu séduire par ses discours. Mais c'étaient là des prohibitions trop dures pour être rigoureusement observées. Quand Bacon parle de ses geoliers, son langage est plein d'amertume. On ne s'en étonne pas ; on ne peut néanmoins s'empêcher de remarquer qu'il doit avoir beaucoup chargé le tableau de ses tortures. Ne dit-il pas ailleurs avoir fait dans sa prison de coûteuses expériences ; ne se vante-t-il par d'y avoir formé, par des soins assidus, un disciple du plus grand mérite ; enfin n'avons pas un livre écrit par lui-même dans cette prison, où sont cités beaucoup de textes qu'il n'a pu certainement citer de mémoire?

Bacon gémissait depuis huit ans dans cette chartre conventuelle, quand un homme d'épée languedocien, devenu plus tard avocat célèbre, conseiller intime du roi saint Louis, archevêque, puis cardinal, Guy Foucaud fut enfin élu pape sous le nom de Clément IV. Etant légat en Angleterre, il avait connu Bacon par sa mauvaise renommée, et, qu'on trouve le fait naturel ou bizarre, il avait voulu, surtout à cause de cette renommée, entretenir un commerce de lettres avec le proscrit. Mais il ne l'avait pu. Le droit de pénétrer au sein des congrégations religieuses n'appartenait pas au légat du pape. Il les surveillait du dehors ; mais sur leur gouvernement intérieur, que protégeait une foule d'exemptions générales ou particulières. il n'avait aucune autorité. Aux lettres du légat le religieux n'eut pas la permission de répondre. Cependant il ne fut pas si facile de lui cacher l'élection de Clément. Ayant donc appris cette grande nouvelle, Bacon lui fait parvenir le cahier de ses doléances. Le pape lui demande quelques-uns de ses livres. Puisqu'il protestait avec tant d'amertume contre l'iniquité de ses confrères, qui l'avaient, disait-il, si cruellement persécuté comme détracteur de la vaine science, il importait au pape de savoir ce qu'il entendait par la science vraiment utile. Bacon rédige alors un manifeste, le manifeste plein de fiel et de jactance d'un révolutionnaire persécuté. Il s'agit de jeter bas tout l'édifice de l'enseignement scolastique et d'en construire un autre avec des pièces nouvelles. Qui demande trop ne doit rien obtenir. Alors même que Clément IV eût trouvé bonnes toutes les réformes proposées par Bacon, il n'aurait pu les faire. Il n'en fit aucune, mais, ému par les plaintes du captif, il ordonna de le mettre en liberté.

Sa cellule ouverte, Bacon est bientôt rendu, sur les vertes rives du Cherwel, au lieu qui l'a vu naître et qui l'a proscrit, à Oxford. Il est libre, il est protégé par un pape ; que ses ennemis s'effaçent ou lui rendent hommage ! Mais il ne conduira pas longtemps ce triomphe. Il quitte Paris avant la fin de l'année 1267, et, le 29 novembre 1268, Clément IV descend dans la tombe. Bacon avait plus de courage que de prudence et ses malheurs l'avaient aigri. Après la mort de Clément IV, au lieu de prendre conseil des circonstances, il provoque lui-même par de violents discours ses ennemis naguère humiliés, qui viennent d'établir sur le siège de Rome un prélat de leur clientèle, Grégoire X. Il dénonce au public les intrigues des ordres, les mœurs des prélats ; il attaque dans sa forme, dans ses membres, tout le gouvernement de l'Église ; il va même jusqu'à prétendre, dans un écrit public, que la religion chrétienne, telle qu'on l'enseigne aux fidèles, n'est pas exempte d'erreurs, et que la philosophie, la sienne, non pas assurément celle de l'école, est peut-être la voie la plus sûre pour atteindre l'un et l'autre de ces deux buts assignés à notre labeur terrestre : la vérité, le salut.

De telles censures devaient être alors qualifiées de blasphèmes. Bacon est de nouveau poursuivi. La récidive aggravant la faute, il fut décidé que l'ordre entier prendrait part à la sentence ; ce qui fit ajourner le jugement jusqu'en l'année 1278. En cette année, Jérôme d'Ascoli, chef supérieur de l'ordre, tenant à Paris un chapitre général, deux frères aussi mal notés l'un que l'autre, Jean d'Olive et Roger Bacon, furent traduits devant cette assemblée et l'un et l'autre condamnés. Pour désigner le lieu où fut relégué notre docteur, nous

n'userons pas cette fois d'une figure en l'appelant une prison. Ce fut en effet, l'historien de l'ordre nous l'atteste, une prison véritable. Il y demeura quatorze ans. Durant ces quatorze ans, Nicolas III, Martin IV, Honorius IV, Nicolas IV occupèrent tour à tour le trône pontifical; aucun d'eux ne voulut entendre ses plaintes. Comment le dernier de ces papes eût-il été plus indulgent que ses prédécesseurs? C'était lui qui avait présidé le chapitre général de 1278; c'était Jérôme d'Ascoli. Bacon sortit enfin de sa prison après la mort de Nicolas IV, en 1292. On n'avait plus rien à craindre de ce censeur presque octogénaire. Il fut dès lors tellement oublié que ses confrères ont même négligé de marquer sur leurs registres la date et le lieu de sa mort.

Roger Bacon fut un écrivain très fécond. Cependant il faut beaucoup réduire le nombre des opuscules que les bibliographes ont cités sous son nom. On en compte cent trois; mais la plupart de ces prétendus opuscules sont des chapitres détachés de ses grands traités. Nous ne mentionnerons ici que ses écrits philosophiques. Le plus considérable, qui a pour titre *Opus majus*, fut publié pour la première fois à Londres, en 1733, par Samuel Jebb, et depuis, à Venise, en 1750, in-fol. Récemment, en l'année 1859, trois autres écrits de Bacon, ayant également la philosophie pour objet, ont vu le jour par les soins de M. J. S. Brewer : l'*Opus Minus*, l'*Opus tertium* et le *Compendium studii philosophiæ*. L'*Opus tertium* est-il complet dans cette édition? Il semble l'être. Il faut, dans ce cas, désigner à part un traité contenu dans le numéro 127 de la Bibliothèque Mazarine, sous ce titre : *Communia naturalium* (1). Quoi qu'il en soit, il est bien regrettable que

(1) M. E. Charles (*Roger Bacon*, p. 195) suppose que cet ouvrage est la troisième partie de l'*Opus tertium*.

ce travail important soit encore presque complètement inédit (1). Enfin on doit peut-être joindre à ces traités deux gloses inédites sur la *Physique* et sur la *Métaphysique* d'Aristote, dont M. Cousin a donné d'amples extraits d'après un manuscrit d'Amiens (2). Mais, si ces gloses sont vraiment de Bacon, il les fit dans sa jeunesse, et elles n'ont pas beaucoup d'intérêt.

C'est ailleurs qu'il faut aller chercher la pensée du novateur. Nous en trouvons d'abord la formule dogmatique en deux endroits de l'*Opus Majus* et de l'*Opus tertium*. Comme la théologie, la philosophie vient de Dieu : *Sapientia philosophiæ est tota revelata a Deo et data philosophis... A Deo est tota philosophorum illustratio*. Le vulgaire ignore cela ; l'Église ne paraît pas elle-même s'en douter. Mais Aristote le savait bien. Comment donc ne l'a-t-il pas fait savoir à ses nombreux disciples ? Il le leur a dit, mais ils ne l'ont pas compris. Aristote enseigne, en effet, qu'il y a deux sortes d'intellect, l'agent et le patient. Or ses modernes interprètes ont si mal entendu cette distinction, qu'ils ont vu dans les deux intellects deux parties de l'âme humaine. Quelle erreur ! Le patient, toujours patient, voilà l'âme humaine, par elle-même impuissante. Quant à l'agent, c'est Dieu, ou l'ange, vicaire de Dieu. On flatte l'orgueil de l'homme en lui disant qu'il conçoit ; il ne conçoit pas, il reçoit ; il reçoit d'en haut les rayons de lumière qui l'illuminent. Toute science, comme toute vertu, émane de Dieu (3). C'est évidem-

(1) M. E. Charles en a publié des fragments, *Roger Bacon*, p. [illegible] et suiv.
(2) *Journal des savants*, ann. 1848.

(3) « Quamvis aliquo modo veritas philosophiæ dicitur philosophorum, ad hanc tamen primo habendam lux divina influxit in animos eorum, ideoque meliores philosophi posuerunt intellectum agentem et possibilem. Anima humana dicitur ab eis possibilis, quæ de se est impotens ad scien-

ment contre saint Thomas que ces lignes sont écrites. Saint Thomas s'était, en effet, déclaré contre ce déterminisme intellectuel. Qui donc avait introduit dans les écoles chrétiennes une thèse si contraire aux données communes de la théologie et de la philosophie morales? Achillini la met au compte d'Averroès et Zimara ne réussit pas à l'en disculper. Mais, quel qu'en soit l'auteur, Bacon la trouve bonne dès qu'il en peut tirer cette proposition paradoxale : les philosophies et les religions ont la même origine ; pareillement elles nous sont révélées.

De cela, comme il semble, on doit conclure qu'il faut avoir une entière confiance dans les dires des philosophes. Non pas ; il faut toujours, au contraire, se méfier d'eux. Pourquoi ? Parce que Dieu ne leur communique jamais une vérité complète. Les révélations qu'il leur a faites ont été des révélations successives, et ce que les plus anciens ont appris de lui ne peut se comparer à ce qu'ont su de plus tard venus. Ainsi les générations qu'on appelle modernes sont, sous le rapport de la science, les plus vieilles ; leur patrimoine scientifique n'est-il pas une série d'héritages accumulés (1) ? On croit qu'Aristote n'a rien ignoré. C'est une fausse opinion. La gloire d'Aristote est d'avoir connu tout ce qu'on pouvait connaître de son temps, *secundum possibilitatem sui temporis;* mais Avicenne, Averroès, nés après lui, l'ont bien surpassé. Averroès fut plus particulièrement un grand philo-

tias et virtutes et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras, illuminans ad scientiam et virtutem ; et sic intellectus agens non est pars animæ, sed substantia intellectiva separata per essentiam ab intellectu possibili. » *Opus majus*, cap. v. — Voir aussi *Opus tertium*, cap. XXIII.

(1) *Opus majus*, p. 9.

sophe. On ne l'a pas d'abord estimé comme on aurait dû le faire; on ne s'est pas même contenté de le dédaigner ; on l'a condamné, réprouvé. Mais enfin voilà sa doctrine en pleine faveur, et c'est justice. Néanmoins, que de lacunes, que d'erreurs, maintenant reconnues, dans les meilleurs écrits d'Avicenne et d'Averroès (1)! On dit constamment dans les écoles : les anciens ont prouvé cela; donc cela doit être admis. La conclusion pourrait être contraire. Ne sait-on pas, en effet, que le plus grand nombre des humains a toujours eu des opinions fausses aussi bien en théologie qu'en philosophie (2)? Soit ! Parlons des anciens avec respect, puisqu'ils ont avant nous cherché la voie de la science et nous l'ont frayée ; mais n'hésitons pas à les contredire quand ils se sont trompés (3).

Mais, va-t-on lui dire, écartons ce masque de respect. Le mépris systématique de l'autorité, voilà vraiment ce qu'il professe. Or les papes ont décrété qu'on doit toujours s'en tenir aux décisions de l'autorité, et le gros livre de Gratien est plein de sentences qui condamnent toutes les nouveautés profanes. A cela Bacon ne doute pas de répondre : qu'est-ce que l'autorité ? Les philosophes, les saints eux-mêmes, ne sont pas des guides sûrs. En nous montrant les saints constamment occupés à contredire d'autres saints, l'histoire nous dissuade d'avoir en eux pleine confiance. Voici le texte curieux de cette réponse : « Il n'y a jamais eu un temps où les idées nouvelles « n'aient été contredites... Aaron et Marie résistè-

(1) *Opus majus*, p. 10.—Voir Am. Jourdain, *Recherches*, p. 378.— M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 99.

(2) M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 412.

(3) *Ibid.*, p. 100.

« rent à Moïse, comme cela se lit au dixième livre
« des Nombres ; cependant Aaron passe pour saint,
« et l'on ne doute pas non plus de la sainteté de
« Marie. Ce sont des saints, ce sont de grands doc-
« teurs qui ont condamné la version de la Bible par
« saint Jérôme, et l'ont appelé faussaire, corrupteur
« des Écritures ; saint Augustin l'a lui-même accablé
« d'outrages et beaucoup d'autres se sont moqués de
« lui ; pourtant, depuis la mort de saint Jérôme, sa
« version est en honneur et maintenant toute la chré-
« tienté latine en fait usage. De même, après la mort
« de saint Grégoire, on voulut brûler tous ses livres,
« qui sont néanmoins excellents et d'une irréprochable
« sainteté. Il y a quarante ans environ, l'évêque, les
« théologiens de Paris et les sages du temps condam-
« nèrent, excommunièrent la *Physique* et la *Méta-
« physique* d'Aristote, dont tout le monde approuve
« présentement l'utile et saine doctrine. Certes, il y
« avait beaucoup de saints, beaucoup de gens de bien
« parmi les Juifs quand notre Seigneur fut crucifié ;
« et cependant tout le monde l'abandonna, si ce n'est
« sa mère, saint Jean et les deux Marie ; encore dit-on
« que sa mère seule lui demeura fidèle. Si grande est
« la fragilité humaine que les saints eux-mêmes n'en
« sont pas exempts... Un pape a encensé des idoles,
« la crainte ayant vaincu sa foi. Si donc les saints
« n'ont pas approuvé toutes les branches de l'étude
« philosophique, si même, par ignorance, ils en ont
« condamné quelques-unes, cela n'a pas lieu de sur-
« prendre ; le temps des saints était leur temps, et le
« nôtre est le nôtre ; *aliud tempus fuit tunc et aliud
« nunc est* (1). »

(1) *Opus tertium*, cap. IX.

Ainsi Condorcet n'a pas dit le premier que les connaissances humaines sont soumises à la loi d'un progrès constant. Comme on le voit, cette thèse est vieille. Mais, sans insister sur ce point, venons au fait : où tendent ces prémisses ? Les dernières révélations de l'agent suprême étant les moins imparfaites, Bacon va-t-il autant exalter les philosophes modernes qu'il a déprimé les anciens ? C'est là sans doute ce qu'il devrait faire, en bon logicien, et pourtant il traite ses illustres contemporains avec le plus grand mépris. Leur méthode est détestable. Plus soucieux de briller que d'instruire et de paraître savants que de l'être, ils prétendent d'abord étonner le public par le nombre ou le volume de leurs écrits. Mais qu'y trouve-t-on ? On n'y trouve que des compilations indigestes ; toutes les sciences y sont mêlées et brouillées. A-t-on l'imprudence de s'engager dans un de ces dédales, on y est bientôt perdu. Hélas ! ces gens qui parlent de tout ignorent tout. Voilà ce qu'ils ont de commun, l'ignorance. On prône dans une école le philosophe Albert, dans une autre le théologien Alexandre. Ni l'un ni l'autre ne paraissent dignes de tels hommages. Leurs œuvres ne sont que fatras, et il n'y a pas lieu d'estimer davantage soit les Sentences du Lombard, soit le Décret de Gratien (1). De tous ces gros livres, nouvellement composés pour l'instruction de la jeunesse, aucun n'a de valeur. Aucun, en conséquence, ne justifie la doctrine du progrès continu. Non, sans doute, aucun de ceux que Bacon vient de citer. Mais il y en a d'autres ; il y a ceux de ses amis et les siens.

Nous venons d'adoucir en les abrégeant un grand

(1) M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 108 et suiv.

nombre de phrases très acerbes. Faisons maintenant connaître la méthode nouvelle de ce docteur si mécontent des autres, et de lui-même si content. Elle est, en effet, vraiment nouvelle. La coutume est d'enseigner en interprétant des lectures ; on ne lira plus. Les leçons données par les autres n'ayant jamais autant profité que l'expérience personnelle, on mettra les livres de côté,pour ne plus s'occuper que d'acquérir cette expérience, fondement de tout savoir utile. Nous citons : « Quoi que l'on veuille apprendre, il faut em-
« ployer la meilleure méthode. Au second livre de la
« *Métaphysique*, Aristote veut qu'on recherche quelle
« est cette méthode avant d'aller apprendre à l'école
« des autres ou de faire quelque enquête person-
« nelle.... Cette méthode, consiste évidemment à étu-
« dier d'abord les branches de la science qui sont
« en ordre les premières, les choses les plus faciles
« avant les plus difficiles, ce qui est général avant ce
« qui est particulier, ce qui est le plus humble avant
« ce qui est le plus élevé ; il faut aussi, car la vie est
« courte, s'appliquer par choix aux études les plus
« utiles ; il faut enfin exposer avec une entière certi-
« tude, sans aucune hésitation, sans aucune obscurité,
« la science que l'on a acquise. Or, tout cela ne se peut
« faire sans l'expérience. Nous avons, il est vrai, trois
« moyens d'apprendre : l'autorité, la raison et l'expé-
« rience. Mais l'autorité n'a pas de valeur si l'on ne
« prouve pas qu'il faut avoir confiance en elle ; sans
« cette preuve, elle ne fait rien comprendre, elle fait
« croire ; nous croyons à l'autorité, mais par elle nous
« ne comprenons pas. Pour ce qui regarde la raison,

(1) *Compend. studii philosophiæ*, cap. I.

« elle ne pourra distinguer un sophisme d'une démons-
« tration tant que nous n'aurons pas vérifié la con-
« clusion par l'expérience, par la pratique.. (1). »
Voilà donc une méthode : observer, expérimenter ; ne plus aller des principes aux choses, mais étudier d'abord les choses et s'élever ensuite aux principes. La science n'est pas faite, elle est à faire. Trop longtemps a duré la tyrannie de l'autorité ; il faut enfin vouloir être libre. Trop longtemps on a combattu pour mettre la philosophie sous le joug d'un seul maître, Aristote ou Platon ; employons-nous maintenant à l'affranchir de l'un et de l'autre. *Ut neuter*, comme dit le poëte. On ne peut qu'applaudir à ce dessein généreux. Mais Roger Bacon ne s'est pas contenté de recommander sa méthode ; il a fait plus, il l'a pratiquée. Or, c'est la pratique, il le déclare, qu'il faut toujours interroger sur le mérite, sur la valeur des choses. Voyons donc comment il s'est dirigé lui-même dans la voie qu'il a pris tant à cœur de montrer aux autres.

Envoyant un jour un de ses élèves au pape Clément, Roger Bacon lui fait le plus grand éloge de ce jeune homme. Il a vingt et un ans tout au plus, et déjà c'est un prodige de savoir. Paris n'a personne qui l'égale (1). On doit donc croire que Bacon a formé ce brillant disciple en observant lui-même le plan d'études qu'il expose au pape, l'invitant à le prescrire. Quel est donc ce plan ? Le voici. Le premier objet de l'enseignement sera la science des nombres. Rien n'est plus négligé ; l'importance des mathématiques est, on peut le dire, tout à fait méconnue. C'est un peu la faute des anciens Pères, qui, les ignorant, ont autorisé les théologiens

(1) *Opus tertium*, cap. XIX.

modernes à ne pas les apprendre. Mais c'est surtout la faute du diable, qui s'est ingénié méchamment à cacher aux hommes cette source de toute sagesse (1). Les mathématiques sont, en effet, dit Bacon, « l'alphabet de « la philosophie ; » il est impossible d'avoir sans elles aucune notion certaine. Sans elles on croit savoir ce qu'on suppose, mais on ne prouve rien (2). Après les mathématiques il convient d'étudier la perspective, qui, sans contredit, est encore plus ignorée. Parmi tous les philosophes, *totum vulgus philosophantium*, qu'on en trouve un seul qui sache la perspective! Ensuite on abordera la chimie, puis la physique. J'entends, dit Bacon, la physique expérimentale, et non la vaine science qu'on professe à Paris sous le nom de physique ; qui n'a pas attentivement observé les phénomènes n'en peut connaître les lois et n'est pas un vrai physicien (3). Enfin l'objet final de l'enseignement sera la morale, la morale pratique. Bacon insiste beaucoup sur ce point. Si le but de la science n'était pas de rendre les hommes meilleurs, faudrait-il pour l'acquérir se donner tant de peine ? La plupart des prétendus philosophes ne paraissent pas néanmoins se douter de cela. Tout occupés à remplir de chimères les esprits de leurs jeunes auditeurs, ils ne leur enseignent rien des devoirs de la vie. Aussi, voyez quelles sont les mœurs publiques (4)!

Tel est le plan de Roger Bacon ; telles seront désormais, si l'on suit ses conseils, les seules études scolaires; et voilà dans quel ordre les maîtres feront leurs

(1) *Ibid.* cap. XX.
(2) *Ibid.* cap. XI.
(3) *Ibid.* cap. XII, XIII.
(4) *Ibid.* cap. XIV.

cours, tout autre étant condamné. Cela se peut, en effet, décréter ; le pape a sur toutes les écoles une autorité souveraine. Mais hélas ! il est une chose que le pape ne peut pas faire ; il ne peut, par la vertu d'un décret, instruire les maîtres, qui sont tous des ignorants. Ce qui manque surtout aux maîtres, suivant Bacon, c'est la connaissance des langues. Ne pouvant lire soit la sainte Écriture, soit les anciens philosophes et leurs interprètes qu'en des versions latines d'une fidélité contestée, ils commettent des erreurs sans nombre. La connaissance de l'hébreu, du grec, de l'arabe leur est donc indispensable. Cette affaire des langues est un sujet auquel Bacon revient souvent, pour avoir souvent l'occasion de prouver qu'il sait un peu plus de grec et d'hébreu que les autres maîtres de son temps. On ne conteste pas qu'il ait été très glorieux (1).

Ainsi la réforme proposée par Roger Bacon supprime tout ce qu'on appelle encore philosophie, pour mettre à la place, sous le même nom, un cours d'études qui ne serait aucunement philosophique s'il ne finissait par quelques leçons de morale. On prévoit donc qu'il doit traiter négligemment, comme offrant peu d'intérêt, les questions qui passionnent l'école. Et d'abord il s'exprime avec beaucoup de dédain sur les branches de la science auxquelles ces questions appartiennent. L'objet de la logique n'est même pas, dit-il, scientifique ; on n'apprend pas à raisonner ; qui raisonne bien le doit à la nature. Ce qui le prouve, c'est que d'illettrés laïques sont aussi bons logiciens que les plus grands clercs (2). Il n'estime pas davantage la métaphysique, dont il restreint la compétence en vrai

(1) « Orgueilleux à l'excès, » dit M. É. Charles, p. 158.
(2) M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 140.

« positiviste (1). » Quant à ce qui regarde les questions elles-mêmes, les questions de Porphyre et toutes celles qu'Albert, saint Thomas ont incidemment proposées, il en écarte le plus grand nombre, les appelant questions de mots, et tranche les autres sur le ton décisif de l'indifférence. Ce qu'il tient toutefois à déclarer, c'est qu'il n'admet, dans l'ordre des choses, aucune substance générale. Il y a sans doute des manières d'être générales, il y a des rapports communs entre les substances numéralement distinctes, et ces rapports sont indubitablement réels, puisqu'ils ont pour sujets des substances composées de matière et de forme; mais ils ne subsistent pas en eux-mêmes, par eux-mêmes. Ainsi les physiciens ne pourront jamais admettre l'existence d'une matière commune à tous les êtres; et les théologiens ne l'admettront pas davantage, car la définition de cette matière commune ferait aussitôt voir qu'elle est égale à Dieu, qu'elle est Dieu (2). Ce sont là des fictions contre lesquelles Bacon se prononce avec l'énergie qui lui est habituelle ; mais sur tout le reste son langage manque de clarté. Après avoir répudié les thèses les plus recommandées par les principaux docteurs de sa robe, il se retourne contre Albert, contre saint Thomas, et les combat, les raille sans aucun égard pour leur juste renommée. Ce qui lui plaît avant tout, c'est de contredire les autres, et, pour se procurer cette satisfaction, il n'hésite pas, au besoin, à se contredire lui-même. A des critiques

(1) Il fut, dit M. Renan, « positiviste à sa manière. » *Revue des Deux-Mondes*, 1860, p. 377. Sa manière nous paraît offrir peu de différences avec celle des « positivistes » de notre temps.

(2) *Opus tertium*, cap. XXXVIII. — M. É. Charles, *Roger Bacon*, p. 181 et suiv.

très ingénieuses succèdent de téméraires paradoxes. On n'est jamais certain de l'avoir bien compris. Il entre en matière avec des déclarations très fermes, très précises, et la suite de son discours les rend équivoques. Dans quel parti le ranger ? Tantôt c'est un nominaliste fougueux, tantôt c'est un réaliste qu'on pourrait croire visionnaire. En fait, on le voit, les débats de l'école l'intéressent peu.

Les contemporains de Bacon l'ont surnommé le Docteur Merveilleux. Ce n'est pas le nom qui paraît le mieux convenir à ce contempteur véhément de la doctrine rationaliste, à qui l'étude des choses inspirait un si vif enthousiasme. S'il étonna ses contemporains par des merveilles, c'est probablement en renouvelant devant eux quelques opérations chimiques des Arabes ou des Grecs. Avec plus de raison il nous étonne aujourd'hui par l'audace de sa critique et la nouveauté de ses aperçus. Cependant cet homme extraordinaire eut peu d'influence, et c'est à peine s'il laissa quelque continuateur de sa propagande et de ses études. Toutes les choses sont nées pour mourir, et ce qui se dit des créatures de Dieu peut se dire aussi bien des créations de l'intelligence humaine. La méthode scolastique doit donc un jour tomber dans le discrédit; mais, à la fin du XIII[e] siècle, elle est bien loin d'avoir fourni toute sa carrière. Les esprits étant occupés de problèmes qu'elle semble seule pouvoir résoudre, on ne l'abandonnera pas au gré du premier novateur qui viendra déclamer contre elle. En effet, il ne s'agit pas encore de savoir si la physique expérimentale est une étude plus noble et plus utile que la logique ou la métaphysique ; il s'agit présentement de répondre à des questions d'un autre ordre, mais non pas d'un moindre

intérêt. C'est un aphorisme de Roger Bacon que chaque chose doit venir en son temps. Oui sans doute, et quand la logique aura fini son œuvre, quand elle aura fait reconnaître tous les droits de la science et façonné les esprits, encore imbus de préjugés serviles, au régime de la vraie liberté, alors on pourra s'appliquer avec profit à l'étude de la physique expérimentale. Disons même que, cette application devenant alors trop exclusive, la logique et les autres sciences morales pourront à leur tour se plaindre d'un injuste abandon.

CHAPITRE XX.

Synode de 1277. — Franciscains et dominicains.

Quelle qu'ait été la témérité de Roger Bacon, jamais, il l'affirme, jamais il ne s'est élevé dans son esprit aucun doute sur les vérités de la foi. Il n'y a pas, à son avis, de vérités plus certaines, et le but que doit se proposer toute philosophie est de justifier, en les expliquant, les croyances traditionnelles. La sienne, assurément, n'en a pas eu d'autre. C'est, d'ailleurs, ce que tout le monde dit de sa propre philosophie. Mais, en même temps, chacun incrimine celle de son prochain. Ainsi se dénoncent réciproquement les régents des deux écoles rivales. Les franciscains, disciples, pour la plupart, de saint Bonaventure, se disent particulièrement des philosophes irréprochables. Mais c'est un titre qu'on ne leur reconnaît pas ; il court même sur quelques-uns d'entre eux les bruits les plus fâcheux. Quand deux partis sont aux prises, la voix des chefs n'est pas ordinairement écoutée : dans l'un et dans l'autre il y a toujours des gens qui vont trop loin et compromettent le drapeau par l'intempérance de leur courage. Des excès de ce genre ayant été commis par quelques franciscains, les dominicains les signa-

lent. Aussitôt les accusateurs sont eux-mêmes accusés de n'avoir pas eu plus de mesure, et de nouveau l'Église alarmée commence d'autres enquêtes, qui font prévoir d'autres sentences contre la philosophie, sinon contre les philosophes.

Etienne Tempier, alors évêque de Paris, était plutôt un homme de gouvernement qu'un théologien. Entendant les plaintes qui s'élevaient des deux côtés, il ne crut devoir prendre parti ni pour l'une ni pour l'autre des deux écoles ; il préféra charger quelques théologiens désintéressés de rechercher toutes les erreurs professées, disait-on, dans les chaires et dans les livres. Cette recherche faite, l'évêque publia successivement plusieurs décrets où les erreurs reconnues furent condamnées. Le dernier de ces décrets, qui est de l'année 1277, nous offre une série de deux cent douze propositions frappées de la même censure. La plupart appartiennent à l'école franciscaine, et sont des emprunts faits aux commentaires grecs, arabes ou juifs. Ainsi l'évêque rejette bien loin ces opinions : Que Dieu n'a pu créer le monde sans employer pour matière le corps céleste ; Que certaines intelligences premières sont coéternelles à Dieu ; Que les espèces de toutes les choses sont dans l'intellect agent avant toute détermination de l'intellect patient, l'intellect agent étant, à l'égard de l'intellect patient, un principe externe de détermination ; Que nous avons en naissant toutes nos idées, créées avec nous ; Que toutes les âmes sont essentiellement une seule âme ; Que, dans la personne de Socrate, l'âme sensible et l'âme intellective sont deux essences distinctes ; Que l'âme est inséparable du corps et se corrompt avec lui, etc., etc. Mais d'autres thèses sont également réprou-

vées par l'archevêque de Paris; celle-ci, par exemple: Que Dieu ne peut, la matière absente, multiplier les individus en une même espèce. C'est la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation. La voilà donc, elle aussi, mise au nombre des fictions mensongères. On s'est efforcé de compenser les dommages entre les deux sectes. Cela se comprend; ce n'est pas telle ou telle philosophie, c'est toute philosophie qu'auraient voulu proscrire les théologiens appelés en conseil par l'évêque de Paris.

Cependant, hâtons-nous de le dire, cette solennelle censure eut peu d'effet. On ne voit pas même qu'elle ait généralement inspiré plus de réserve, plus de prudence, aux régents de l'une et de l'autre école. Dans un manuscrit de la Sorbonne, aujourd'hui conservé sous le numéro 16,533 de la Bibliothèque nationale, nous lisons, à la suite des articles condamnés, que le fauteur principal de ces prétendues hérésies fut un clerc nommé Bonnet (1). Il est possible qu'un clerc de ce nom se soit fait remarquer par la trop grande liberté de sa langue ou de sa plume; mais on n'aurait pas eu besoin de mettre en mouvement tant de docteurs et de procéder successivement à tant d'enquêtes, pour réduire au silence un simple clerc dont aucun historien n'a même pris soin de recueillir le nom. Et pourquoi ne réussit-on pas, malgré de si grands efforts, à rétablir les esprits sous le joug de l'enseignement traditionnel? Parce que ce clerc obscur avait de puissants complices. Durant l'espace d'un demi-siècle, les

(1) Un certain Jean de Brescia, en latin de Paris *Brescianus*, avait été persécuté, en 1247, pour avoir défini l'essence de la lumière en des termes réputés hétérodoxes. D'Argentré suppose (*Collect. judicior.* t. I) que le *Bonetus* censuré en 1277 est le *Brescianus* déjà censuré en 1247. Cette conjecture est dépourvue de toute vraisemblance.

ordres mendiants avaient acquis dans l'Église une telle autorité qu'ils n'avaient plus à tenir compte des censures épiscopales. La plupart des franciscains continuèrent à prôner Averroès, en interprétant les décisions de leur premier docteur, Alexandre de Halès, et, d'autre part, la plupart des dominicains s'imposèrent le religieux devoir de maintenir tous les articles du péripatétisme thomiste. Guillaume d'Ockam raconte qu'un frère Prêcheur de son pays soutenant une des thèses censurées, son interlocuteur crut devoir lui rappeler le texte de la sentence. « Je la connais, dit-il « plaisamment ; mais elle n'a pas passé la mer (1). » D'autres Prêcheurs de la même nation ayant été dénoncés au chapitre général de Milan, en 1278, comme coupables d'avoir mal parlé de frère Thomas, Jean de Verceil envoya deux religieux aux lieux où l'on avait entendu ce blasphème, leur donnant le mandat de chasser de l'ordre les malheureux qui l'avaient commis. Quelque temps après, dans une assemblée tenue à Paris en 1279, il fut enjoint aux prieurs des couvents ainsi qu'aux visiteurs généraux des provinces de juger et de condamner, dans les établissements de leur juridiction, quiconque aurait osé s'exprimer à l'égard du même docteur en des termes inconvenants. L'erreur de tous pouvoirs établis est de croire à la constante efficacité des mesures répressives. Elles sont efficaces, même contre la pensée, quand elles ont pour objet des écarts individuels ; elles sont impuissantes, même contre la rébellion flagrante, quand on prétend les opposer à quelque tendance générale des esprits.

(1) Guill. Ockam, *Dialogus*, part. I, tract. II, cap. IX.

A la section mystique de l'école franciscaine appartient, sans contredit, Pierre-Jean d'Olive. Mais nous ne sommes pas en mesure d'exposer sûrement sa doctrine, car les écrits où, dit-on, elle se trouve, ont été pareillement attribués à d'autres maîtres ; on les a même publiés sous le nom de saint Bonaventure. C'est ici le lieu de signaler les variations de la justice humaine. Saint Bonaventure a été mis par l'Église au nombre des saints docteurs; la mémoire de Pierre-Jean d'Olive a été flétrie par plusieurs sentences canoniques. Quel avait donc été le crime de Pierre-Jean d'Olive? Il avait, après saint Bonaventure, vivement censuré les mœurs dissolues de ses confrères et mis en regard la pauvreté du Christ et la richesse des ordres. Ce qu'on ne lui pardonnait pas, c'était d'avoir, en proférant de tels discours, obtenu les applaudissements de la jeunesse, et d'être ainsi devenu le porte-enseigne d'une légion de téméraires qui osaient réclamer des réformes. Des réformes ! On béatifie les censeurs, mais, quant aux réformateurs, on les excommunie. Nous ne saurions dire si Pierre-Jean d'Olive s'était contenté de reproduire une partie des opinions de son maître sur les questions communes à la théologie et à la philosophie ; toutefois, il paraît s'être assez engagé dans le mysticisme pour qu'on ait pu l'accuser de quelque complicité dans les égarements de l'abbé Joachim. Quel nominaliste a jamais offert de prétexte à une telle accusation ?

On connaît mieux cet autre franciscain, le subtil et fougueux Guillaume *de Marra*, élève de l'école d'Oxford, qu'on a coutume d'appeler en français Guillaume de La Mare (1). Les nombreux partisans de saint

(1) *Hist. litt. de la Fr.*, t. XXI, p. 299.

Thomas refusaient d'admettre qu'il eût été justement censuré. On l'avait, disaient-ils, mal compris, et ils s'efforçaient de le faire mieux comprendre. C'est alors, au cours de l'année 1284 (1), que Guillaume de La Mare publia son libelle, tantôt intitulé *Summa contra Thomam*, tantôt *Correctorium ou Reprehensorium*, où sont dogmatiquement réprouvées cent dix-huit propositions extraites de divers écrits de saint Thomas. L'arrêt de 1277 n'est pas, comme on dit, motivé ; on n'y trouve que des conclusions. Guillaume de La Mare expose et développe dans son libelle les raisons pour lesquelles on a dû conclure contre le docteur Angélique. Elles sont toutes réalistes, cela va sans dire, Guillaume étant un sectaire plein de franchise. Ainsi, dès l'abord, il reproduit et prend à son compte cette assertion d'Avicembron, que les anges possèdent une matière aussi bien qu'une forme, une matière qui n'est pas charnelle, qui n'est pas terrestre, comme celle de Callias et celle de Socrate, mais, du moins, une matière spirituelle. Saint Thomas n'aurait pas dû leur refuser cette matière ; en la leur refusant il s'est mis dans la nécessité de faire des conjectures absolument inacceptables pour justifier sa thèse sur le principe d'individuation (2). Guillaume de La Mare ajoute, comme l'a déjà dit Gilbert de La Porrée, comme Duns-Scot doit le répéter, que, s'il n'y a pas dans Socrate plusieurs âmes, il y a, toutefois, plusieurs formes essentielles, la corporéité, l'animalité, la rationalité, étant des formes essentiellement séparées les unes des autres, qui, bien que subordonnées les unes aux autres, constituent des entités différentes et se ren-

(1) Voir de Rossi, *Oper. S. Thomæ*, t. XI, adm. præv., p. 4.

(2) *Defensorium seu correptorium corruptorii*, p. 42 ; publié sous le nom de Gilles Colonna.

contrent chez l'individu sans se confondre (1). Saint Thomas soutient, au contraire, comme on l'a vu, qu'une forme unique donne le tout formel, et nous verrons ses disciples fidèles défendre cette thèse avec la plus grande énergie. On lit encore dans saint Thomas que la matière du composé n'existe pas avant sa forme. Guillaume de La Mare proteste avec Henri de Gand contre cette audacieuse limitation de la puissance divine (2). Dieu peut actuellement réaliser l'essence de la matière sans lui donner aucune forme. Cela, dit-on, est contradictoire, la forme étant définie le principe actuel. Qu'importe? Dieu ne peut-il faire, quand il lui plaît, ce qui, suivant nous, implique contradiction? Duns-Scot viendra plus tard affirmer que non-seulement Dieu peut créer une matière sans forme; mais que le premier acte de toute génération est la matière informable, apte à recevoir toutes les formes, d'abord la forme générique, puis les autres formes, mais ne les possédant pas encore, et, bien mieux, ne les recherchant pas. Guillaume de La Mare prétend, en outre, que la raison démontre avec certitude la création accidentelle de l'univers ; ce qu'il reproche à saint Thomas de n'avoir pas admis (3). En effet, ne trouvant rien à répondre aux arguments d'Aristote et ne pouvant toutefois adhérer à la thèse de l'univers éternel, saint Thomas avait ici commandé la retraite à sa raison impuissante et couvert sa croyance du rempart de la foi. Mais c'est un apophtegme fran-

(1) *Defensorium*, p. 112.
(2) *Ibid.* p 392.
(3) *Ibid.* p. 394. Guillaume résume ainsi sa dèmonstration : « Voluntas Dei de mundo creando ante mundi creationem sciri non potuit nisi per revelationem... Sed post mundi creationem ex ipsó mundo sciri potuit Dei voluntas. »

ciscain, que la raison ne recule jamais. Enfin, de ce que le principe d'individuation est, suivant les thomistes, la matière et non la forme, Guillaume argue que, suivant eux, l'individualité doit cesser au moment où l'âme se sépare du corps ; ce qui, dit-il, n'est pas autre chose que l'opinion fausse et téméraire d'Averroès (1). Nous avons déjà fait ce raprochement, et il semble, en effet, qu'après avoir attribué le principe individuant à la matière, saint Thomas doive être embarrassé d'expliquer comment, après la dissolution du corps, l'individualité persiste; mais nous avons montré de quelle manière saint Thomas, esquivant cette difficulté, proteste, au nom de la raison ainsi qu'au nom de la foi, contre la thèse averroïste de la forme, de l'âme universelle. Enfin notre docteur est, dit-il, très choqué par cette proposition thomiste : les élus verront Dieu sans intermédiaire, sans théophanies, Dieu lui-même, tel qu'il est en vérité. Quoique saint Bonaventure ait fait à cette proposition (2) le plus chaleureux accueil, Guillaume la trouve irrévérencieuse et la condamne. Les élus eux-mêmes ne pourront voir, Dieu présent, que des similitudes de Dieu (3). Voilà ce que nous trouvons de plus important dans le *Reprehensorium* de Guillaume de La Mare. Ce n'est pas la vérité philosophique que poursuit ce docteur ; elle l'inquiète peu ; mais le péripatétisme thomiste va droit, pense-t-il, à l'hérésie, à la négation ou à la perversion des vérités théologiques les mieux établies par les décisions des conciles et des Pères ; et c'est là ce qui l'afflige, ce qui le contraint de prémunir les fidèles

(1) *Defensorium*, p. 410.
(2) Voir ci-dessus, p. 23.
(3) *Defensorium*, lib. I., quæst. 1.

contre la dangereuse influence d'un grand nom. Ce libelle, dont les copies sont devenues très rares, fit beaucoup de bruit. Cependant il n'est pas nécessaire de s'y arrêter plus longtemps, la plupart des objections qui s'y rencontrent devant être reprises et développées avec bien plus de force par Duns-Scot.

Nous avons distingué, dans l'école franciscaine, le groupe des naturalistes et celui des mystiques. Les mystiques sont encore les plus nombreux ; mais il s'est déjà formé, dans la même école, un troisième groupe qui menace de supplanter les deux autres, celui des sophistes. Les sophistes ont cela de commun avec les mystiques qu'ils ne font aucun état de l'observation, ou, comme on disait alors, de l'intuition. Ce sont des gens à qui l'on conseille inutilement d'ouvrir leurs yeux pour voir et leurs oreilles pour entendre. La réalité ne leur importe pas. Ils argumentent par analogie, ils affirment par induction. Il n'y a pas de thèse qu'ils ne s'empressent d'accepter dès qu'elle les transporte loin du monde réel. Leur science est d'avoir une provision de formules ; leur art est d'en faire des syllogismes. Saint Bonaventure est, sans contredit, un des plus grands docteurs de l'école franciscaine ; mais, n'étant pas un sophiste, il ne jouira pas, même dans son école, d'une gloire durable. Aux raffinements de la théologie affective seront bientôt préférés ceux de la dialectique transcendantale, et quand Duns-Scot, le prince des sophistes, aura paru, toute l'école passera de son côté. Guillaume de La Mare doit être compté parmi ses précurseurs.

Après Guillaume de La Mare, il faut nommer son compatriote, Guillaume de Ware, ou Varron, surnommé le Docteur Solide, *Doctor Fundatus*, qui fut le maître

de Duns-Scot. Nous regrettons vivement de n'avoir pu rencontrer un seul des ouvrages que, dit-on, il a laissés; mais l'autorité de ce docteur est souvent invoquée par son illustre élève, et cela nous prouve qu'il doit être compté parmi les fervents réalistes. On assure qu'il eut des succès à Paris. Il est plus certain que la jeunesse d'Oxford l'applaudit avec enthousiasme. Cette ville était alors, pour ainsi parler, la place forte du réalisme. Sur le continent, les thomistes formaient le parti le plus nombreux.

Ils y trouvaient néanmoins un certain nombre d'adversaires qui n'avaient pas tous passé la mer pour venir les combattre, comme, par exemple, le Toulousain Guillaume de Falgar. Élu deux fois général des Mineurs, en 1284 et en 1286, ensuite nommé lecteur du sacré palais, enfin évêque de Viviers, Guillaume de Falgar fut, comme on le voit, un personnage très considérable. Cependant tous les historiens, même ceux de son ordre, ont omis de mentionner un de ses titres, celui qui nous le recommande aujourd'hui plus que tous les autres. Ce titre est celui de régent. Les mêmes historiens ont également ignoré qu'il avait écrit, sans doute à l'usage de ses écoliers, un très ample recueil de *Questions* diverses dont nous avons un bel exemplaire dans le numéro 457 de l'Arsenal. Si la plupart des questions que contient ce volume sont théologiques ou morales, c'est à la philosophie qu'appartiennent les huit premières et celles-ci nous offrent beaucoup d'intérêt (1).

(1) En voici les titres : « 1° — Utrum ad cognitionem rei requiratur ipsius rei existentia — 2° Utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in æternis rationibus vel in lumine veritatis. — 3° Utrum intellectus cognoscendo recipiat species a rebus vel formet in se et ex se. — 4° Utrum intellectus humanus intelligat singularia. — 5° Utrum anima cognoscat semetipsam. — 6° Utrum intellectus possit intelligere substantias separatas. —

La seconde a pour objet de déterminer si toute certitude nous vient de notre raison ou d'une influence divine. On se rappelle ce qu'ont dit à cet égard Bacon et d'autres. A leur avis, l'intelligence humaine est uniquement passive ; l'agent qui la fait penser, c'est toujours Dieu lui-même ou quelque mandataire de Dieu. Guillaume de Falgar commence par rejeter cette doctrine, qu'il impute à Platon. Si, dit-il, chaque fois que nous formons un jugement, Dieu nous l'inspirait directement en nous envoyant un rayon de sa lumière, il n'y aurait plus aucune différence entre les mortels et les élus, entre les philosophes et les prophètes. Une autre doctrine nous est recommandée sous le nom d'Aristote par quelques-uns de ses disciples. Suivant eux, toute connaissance serait fondée sur le témoignage des sens ; l'homme, libre de toute inuflence supérieure, n'aurait besoin pour atteindre la vérité que d'abstraire et de réfléchir. Mais cette thèse, contraire à la première, a le même défaut ; elle n'est pas moins absolue et conséquemment moins fausse. Il est incontestable que nos organes sensibles nous sont des instruments nécessaires ; il l'est aussi que les premiers objets de notre connaissance sont les choses extérieures dont ces organes nous attestent l'existence et la manière d'être. Mais ces choses, telles qu'elles apparaissent, portent l'empreinte de la cause intelligente qui les a librement créées selon ses desseins éternels. Ainsi Dieu nous communique, en nous faisant connaître ces choses, quelques secrets de sa

7° Utrum intellectus in statu viæ possit tantum elevari per donum gratiæ quod videat Deum per essentiam. — 8° Utrum intellectus possit elevari ad videndam divinam essentiam sine raptu et sine alienatione ab actibus sensitivis. »

pensée. Est-il, d'ailleurs, prouvé que la simple réception d'une image, d'une espèce, soit capable de produire seule une notion, un concept, un jugement? Non sans doute ; cet acte mental ne s'accomplit pas sans une coopération quelconque de l'intelligence. Eh bien! cette intelligence, qui nous fait distinguer le bien du mal, le vrai du faux, ce *naturale judicatorium* qui est, en fait, l'agent principal de toutes nos idées, de qui le tenons-nous, si c'est de Dieu ? Donc il faut dire, avec Platon et avec Aristote mis d'accord, que toute certitude nous vient tant d'en haut que d'en bas, tant des choses périssables que des choses éternelles (1). Ainsi conclut Guillaume de Falgar. C'est, on le voit, un philosophe, et, jusqu'ici du moins, un philosophe circonspect.

(1) « Respondeo quod anima rationalis quasi in medio constituta est inter creatorem et creaturas, et ad creatorem ordinatur secundum sui partem superiorem, ad creaturas quoque secundum sui partem inferiorem... Ideo de cognitione et ratione cognoscendi fuerunt ab antiquo plures opiniones. Plato enim, cum suis sequacibus, posuit totam rationem cognoscendi venire a mundo archetypo sive intellectuali et a rationibus idealibus, et posuit illam lucem æternam concurrere ad certitudinalem cognitionem in sua evidentia et sicut totam et solam rationem cognoscendi... Sed ista positio omnino erronea est. Quamvis enim videatur stabilire viam sapientiæ, destruit tamen viam scientiæ. Patet; si lux illa esset ratio cognoscendi tota et sola, non differret cognitio rerum in nubilo a cognitione in proprio genere, nec cognitio rationis a cognitione revelationis, nec cognitio physica a cognitione prophetica, nec cognitio per naturam a cognitione per gratiam. Alia positio fuit Aristotelis, ut videtur, qui totam rationem cognoscendi dicit creari et venire ab inferiori, via sensus, memoriæ et experientiæ, cum lumine naturali nostri intellectus agentis abstrahentis species a fantasmatibus et facientis intellectas actu, et ideo non posuit lucem æternam esse necessariam ad cognitionem certitudinalem, nec unquam de ea locutus est... Hanc non teneo, licet eam quidam philosophantes sequuntur, asserentes quod lux illa est generalis causa certitudinalis cognitionis, nullo modo tamen eam attingi, nec aliqualem ejus influentiam specialem in naturali cognitione esse necessariam, sed sufficit lumen agentis cum speciebus et rerum similitudinibus a rebus acceptis et abstractis ; alias evacuaretur operatio naturæ vel intellectus noster non intelligeret nisi per accidens... Dico quod nostra cognitio creatur et ab inferiori et a superiori et a rebus exterioribus et etiam rationibus idealibus. » Man. de l'Arsenal, N° 457, fol. 4, verso.

Ne doit-il pas conformer sa doctrine aux décisions récemment promulguées par l'évêque de Paris (1) ?

Cependant il ne saura pas se maintenir dans cette réserve. L'examen de la question suivante doit déjà l'en faire sortir. Il s'agit de savoir si nos idées nous sont transmises par les choses, si nous les formons de nous-mêmes, ou bien encore s'il faut les considérer comme innées. Cette question vient d'être, comme il semble, résolue ; cependant notre docteur croit devoir compléter les explications qu'il a précédemment données, et ce complément n'est pas sans intérêt. Il est possible, dit-il, que les notions des choses incorporelles soient innées, mais certainement celles des choses corporelles ne le sont pas ; elles sont acquises, elles sont dues à la collaboration de l'intellect et des sens. Déjà ce langage n'est plus, suivant les thomistes, très correct. Saint Thomas dit, en effet, que toute connaissance rationnelle des choses invisibles requiert la connaissance préalable des choses visibles (2). Ce qui suit doit être encore moins approuvé dans son école. Quelques docteurs prétendent, ajoute Guillaume, que l'intelligence naturellement oisive ne s'émeut que par occasion, et que cette occasion est fournie par les choses dont la présence invite l'intel-

(1) Il est prouvé que Guillaume de Falgar rédigea ses Questions peu de temps après la publication des articles de 1277 et avant le 8 septembre 1279, date de la mort de l'évêque Étienne Tempier. Nous lisons en effet au fol. 24, col. 2, au sujet de la locomotion des substances séparées : « Sed ista positio, licet aliquando fuerit opinio, tamen modo non debet pro opinione haberi, cum ab antiquo excommunicata fuit a domino Guillelmo, Parisiensi episcopo, de consilio magistrorum tunc existentium Parisius et nunc sub ista forma excommunicata nihilominus recenter a domino Stephano, episcopo Parisiensi qui nunc est, de communi consensu omnium magistrorum. »

(2) Voir ci dessus, t. I, p. 442, 444.

ligence à former un jugement. Mais, répond-il, ces philosophes se trompent ; les choses sont inertes, tandis que l'intelligence est douée d'une constante activité. L'espèce intelligible peut se produire à l'occasion de l'objet dont le fantôme vient de frapper un des sens, mais l'agent qui la produit ce n'est pas cet objet, c'est l'intellect rayonnant sur le fantôme. A plus forte raison cet intellect est-il le facteur de l'espèce intellectualisée. Il est donc prouvé que nos idées ne sont pas innées, et il l'est aussi que nos idées ne nous sont pas données toutes faites par les choses du dehors (1). Mais, on remarque que l'agent ne ressent pas toujours au même dégré l'impulsion du fantôme et cette remarque fait supposer que le moteur externe a plus ou moins, selon les circonstances, cette puissance d'agir qu'on vient de lui refuser. Mais c'est là, dit Guillaume, une fausse conjecture ; la différence justement signalée dépend de la mémoire, de l'habitude, de la volonté, quand elle n'est pas l'effet d'une détermination supérieure, les anges ayant dans leurs attributions d'accroître ou de diminuer l'influence que tel ou tel fantôme peut exercer sur notre intellect (2). Voilà bien une conclusion franciscaine

(1) « Dico quod anima sive intellectus accipit sive capit species a rebus extra non virtute rerum corporalium agentium in animam vel intellectum, sed intellectus sua virtute facit et informat. » Man. de l'Arsenal, N° 457, fol. 8, verso, col. 2.

(2) « Intellectus agens semper est in actu et statim cum objicitur sibi aliquod fantasma, irradiando super id attrahit inde speciem intelligibilem. Per quam autem determinatur ad abstrahendum plus unum quam alterum, dico quod non per cognitionem intellectivam, sed quodam modo per experimentalem ; praecedit enim quidam tactus quo anima ipsa tangitur a specie in organo existente ; anima autem tacta agit in illam per vim suam ac naturam recipit per vim suam passivam. Quod autem hoc magis tangat quam aliud, aliquando est ex superiori virtute, utpote angelica, quae movet illud fantasma plus quam aliud ; aliquando est ex rememoratione sensus, utpote

Cette intervention des anges est, Guillaume le reconnaît, accidentelle. L'erreur des platonisants a, dit-il, été de la croire habituelle, et cette thèse est une de celles qu'a réprouvées la décision canonique de l'année 1277. On suppose néanmoins qu'il a lui-même souvent obtenu la faveur de cet accident, quand on le voit, dans les chapitres qui suivent, discourir avec tant d'abondance sur les choses les plus inaccessibles à la raison commune. Nons ne poussons pas plus loin notre analyse. Guillaume de Falgar est un régent très expérimenté, mais ce n'est pas un chef d'école. On ne sait trop quelle était la tendance naturelle de son esprit. S'il était enclin au mysticisme, il s'est efforcé de tempérer ce penchant, redoutant peut-être les censures de l'autorité. Son argumentation plus ou moins sincère paraît avoir toujours pour objet de concilier les doctrines des deux écoles opposées. Il ne renie pas ses maîtres, mais il ménage ceux des autres. S'il a généralement trop de confiance dans ses chimères transcendantales, il doute quelquefois de ce qu'il entend affirmer et fait ingénument l'aveu de ses doutes (1), C'est, pour un franciscain, un réaliste modéré.

Au même temps appartient Richard de Middleton. Cet insulaire, Anglais ou Écossais, car on n'indique pas avec sûreté le lieu de sa naissance, fut encore un maître indépendant, comme Roger Bacon, mais indépendant sans être novateur. Nous le signalons comme

quando audimus aliquid incipimus inde cogitare ; aliquando ex assuefactione, quia sumus assueti circa aliquid unum et tunc redimus ad id ; aliquando ex spe et voluntate, ista enim, ut dicit Philosophus *De problematibus*, faciunt visiones somniorum magis de uno quam de alio, et eodem modo in vigilia. » Num. 457 de l'Arsenal, fol. 9 verso, col. 1.

(1) Num. 457. de l'Arsenal. fol. 16, verso, col. 1.

prouvant par son exemple quel trouble régnait alors dans l'école franciscaine. Ayant fait profession d'observer la règle de Saint-François, Richard de Middleton fit ses études à l'école d'Oxford, et vint ensuite à Paris où il fut reçu maître et professa. Ses leçons furent très suivies, et ses nombreux disciples lui donnèrent les titres de *Doctor Solidus, Fundatissimus ;* ce qui voulait dire sans doute plus solide encore que Guillaume de Ware. Eh bien ! cet élève d'Oxford, le séminaire des réalistes, qui dut professer, au couvent de Paris, dans la chaire d'Alexandre de Halès, s'il fut un théologien aussi prudent que sagace, fut en même temps un philosophe plus nominaliste peut-être que saint Thomas.

Son plus important ouvrage est un commentaire sur les *Sentences*, imprimé à Venise en 1489 et en 1509, à Brescia en 1591 et plus tard en d'autres villes (1) ; on lui doit, en outre, un recueil de *Quæstiones* ou de *Quodlibeta* dont les éditions sont également nombreuses (2). L'affaire principale de Richard est la théologie ; c'est pourquoi l'on a besoin de chercher quelque temps, dans ses gros livres, la confidence de ses opinions philosophiques. Mais nous allons montrer qu'on l'y trouve.

Voici, par exemple, sa déclaration sur l'universel *in re :* « Quelques docteurs, dit-il, prétendent que l'uni-« versel de tous les singuliers possède l'existence « réelle, non pas, il est vrai, comme séparé des singu-« liers, mais comme existant chez chacun des singu-« liers qu'il contient, *quod sub ipso continetur*. Ainsi « l'universalité des hommes n'éprouve aucune alté-

(1) *Hist. litt. de la Fr.* t. XXI, p. 130.
(2) *Ibid.* p. 131.

« ration quand une personne humaine s'altère, dispa-
« raît, l'universel subsistant tout entier chez le reste
« des hommes, de telle sorte qu'aucun universel ne
« peut disparaître, si ce n'est quand disparaissent tous
« ses singuliers. Ainsi, disent-ils encore, lorsqu'un
« homme naît, l'universel « homme, » *universale*
« *hominis,* ne naît pas pour cela ; mais cet homme qui
« vient à l'être prend pour soi la part d'universel qui
« lui était réservée dans les autres hommes. Et nos
« docteurs ajoutent que cette essence universelle est
« l'objet propre de toute intellectualisation, et que
« l'intelligence du singulier vient, par réflexion, de
« l'intelligence de cet universel existant dans les sin-
« guliers... Et lorsqu'on leur oppose que la même
« nature ne peut être indivise au sein de plusieurs
« sujets, ils répondent que cela refute l'identité quant
« au nombre, non pas l'idendité quant à l'espèce. Mais
« cette opinion est fausse, insoutenable. La fausseté
« en est assez démontrée par ce que déclare le Philo-
« sophe au septième livre de sa *Métaphysique*, là où
« il prouve non-seulement que les universaux ne sont
« pas séparés des singuliers, mais, bien plus, qu'ils ne
« sont pas en acte dans les singuliers (1). » Cela est dit en de fort bons termes. Le plus résolu des maîtres dominicains n'en saurait employer de plus nets, de plus précis. Et Richard ne s'exprime pas ainsi selon l'occurrence. Ce n'est pas un théologien qui prend un argument aux philosophes pour en faire un usage accidentel et l'oublier ensuite ; chaque fois, au contraire, qu'il trouve l'occasion de se prononcer contre les fictions réalistes, il renouvelle la déclaration que l'on

(1) In secund. *Sententiar.*, dist. III, art. III, quæst. 1.

vient d'entendre. De toutes ces fictions, aucune ne tire plus à conséquence que celle d'une matière première, actuellement antérieure à la génération du composé. Cette matière n'a, dit-il, jamais été ; avant le jour natal des substances, la matière devait être, mais elle n'était pas (1). On distingue, il est vrai, l'essence de l'existence, et l'on dit que l'essence est déjà par elle-même actuelle à quelque degré, en attendant le complément d'actualité qu'elle doit recevoir de l'existence. Mais quoi ? l'existence adviendrait à l'essence, elle lui serait accidentelle, et cet accident aurait plus d'actualité que son sujet. C'est là, dit-il, une thèse absurde, condamnée par tous les philosophes de quelque autorité. L'essence et l'existence sont réellement identiques (2). Mais, battus sur ce terrain, les réalistes vont faire campagne sur un autre. On leur a montré que les choses aujourd'hui subsistantes ne sont pas telles qu'ils les définissent ; aussitôt ils commencent à discourir sur un autre monde, antérieur à celui-ci, qu'ils auront le droit, pensent-ils, de décrire plus librement, personne ne l'ayant vu plus qu'eux-mêmes. Eh bien ! notre théologien n'accueille pas avec plus de crédulité cet autre genre de chimères. Non, point d'essences réelles,

(1) Quodlib. II, quæst. 5.

(2) « Esse actualis existentiæ non dicit aliquid reale absolutum superadditum essentiæ cujus est esse... Si esse ipsius actualis existentiæ est accidens ipsi essentiæ creatæ, tunc essentia substanti creatæ est per participationem ipsius accidentis : ipsum autem accidens esset ipsa actualitas essendi et ita esset actualitas per essentiam, substantia autem esset actu per participationem illius. Sed verius et principalius convenit actualitas illi cui convenit per essentiam quam illi cui convenit per participationem ; ergo verius et principalius conveniret actualitas alicui accidenti naturali quam illi substantiæ cujus esset accidens ; quod est contra veritatem et contra omnes philosophos notabiles, qui omnes consentiunt quod subjectum plus habet de actualitate quam accidens ejus. » Quodlib. I, quæst. 8.

actuelles, avant les choses nées pour mourir, si ce n'est l'essence de Dieu ; point d'intelligences éternellement séparées de leur cause et concourant avec elle à la génération des choses sublunaires ; il n'y a d'éternel, parmi les intelligences, que l'intelligence de Dieu ; enfin, point de distinctions entitatives, point de différences formelles entre les idées de Dieu. Quand on dit que les idées de toutes les choses générables existent éternellement dans l'intellect divin, il faut bien prendre garde, suivant notre docteur, que cela ne s'entend pas d'une multitude de concepts, résidant, au titre d'espèces, au titre d'entités conceptuelles, dans l'entendement divin. *Ab æterno non fuit nisi divinus intellectus ;* tout ce qui est dans l'intellect divin est de son essence ; la pensée divine est ce qu'elle pense, et ce qu'elle pense est elle-même : *Quidquid est in divino intellectu realiter idem est cum eo.* Mais si la pensée de Dieu n'était, avant le temps, qu'une seule pensée, en cette unique pensée Dieu voyait clairement la diversité des choses qui devaient être produites dans le temps (1). Dans la pensée de Dieu l'un et le multiple se

(1) « Ab æterno non fuit veritatum aliquod totum numerale, quia ab æterno nunquam fuit pluralitas veritatum secundum rem ; quia omnis veritas consideratur aut ut est in intellectu, aut ut est in re. Sed loquendo de veritate secundum quod est in intellectu, non fuit ab æterno nisi una veritas, quia ab æterno non fuit nisi divinus intellectus. Veritas autem existens in intellectu divino non potest plurificari nisi secundum rationem, quia quidquid est in divino intellectu realiter idem est cum eo. Si autem loquamur de veritate secundum quod est in re, qua dicimus : ista essentia est vera, ut lapis verus, vel homo verus, et divina essentia vera, sic etiam dico quod ab æterno non fuit nisi una veritas secundum rem, scilicet veritas divinæ essentiæ, quia ab æterno non fuit aliqua essentia nisi divina, et ideo ab æterno non fuit aliqua veritas, prout attenditur in ipsa re, nisi illa veritas quæ est in divina essentia ; et illa non est nisi una, quia realiter est idem quod ipsa essentia divina. Quamvis autem ab æterno non fuerit pluralitas veritatum, tamen ab æterno plures veritates fuerunt intel-

confondent, et néanmoins la distinction de l'un et du multiple a toujours été présente à l'intelligence de Dieu pensant. N'a-t-il pas, en effet, créé les choses comme il les a conçues ? Ou peut-on admettre qu'il les ait conçues autres qu'elles sont (1) ? Nous n'avons pas besoin d'en dire davantage. Il nous importait de signaler l'infidélité de cet éminent franciscain ; mais nous ne croyons pas devoir insister sur le détail de ses opinions dissidentes.

Ainsi les franciscains s'abandonnent et les dominicains triomphent. Des adhésions considérables leur viennent même du camp opposé. On ne doit donc pas s'étonner si la légion des philosophes est chez eux plus nombreuse que chez leurs rivaux. Nous avons à nommer d'abord Olivier le Breton, désigné par Laurent Pignon comme auteur de divers commentaires sur les *Sentences* et les *Arguments sophistiques*. Malheureusement ces commentaires ne se retrouvent plus (2). On regrette aussi la perte de divers traités que les annalistes dominicains attribuent au cardinal Hugues Aicelin de Billiom. Il avait, dans sa jeunesse, porté l'habit de leur ordre et s'était montré l'un des plus vaillants défenseurs de saint Thomas (3). Leur confrère Bernard, surnommé de *Trilia*, né à Nîmes en 1240, mort

lectæ, sive loquamur de veritate secundum quod est in intellectu per comparationem ad rem, sive in re per comparationem ad intellectum. Sicut enim essentiæ omnium naturarum ab æterno fuerunt intellectæ a divino intellectu, quamvis ab æterno non fuerunt, ita veritates earum, quamvis ab æterno non fuerunt, tamen ab æterno fuerunt intellectæ. » In librum prim. *Sentent.* dist. XIX, art. 3.

(1) « Deus perfectissime cognoscit universalia et singularia... Deus enim quæ creavit cognoscens creavit : sed singularia creavit, quidquid enim a Deo creatum est singulare est, non enim creatum universale nisi in singulari...; ergo Deus singularia cognoscit. » Quodlib. I, quæst. 1.

(2) *Hist. litter. de la Fr.* t. XXI, p. 203.

(3) *Ibid.*, p. 78.

dans les murs d'Avignon, en 1292, est plus connu comme philosophe. Il avait laissé plusieurs écrits sur des problèmes variés de psychologie (1). On n'en a, comme il semble, conservé qu'un seul ; mais il est important. Cet écrit, qui a pour titre : *Quæstiones de cognitione animæ conjunctæ corpori, disputatæ et excellenter determinatæ a fratre Bernardo de Trilia,* nous est offert par un manuscrit in-folio, provenant de la collection du cardinal Mazarin, qui se trouve aujourd'hui dans la Bibliothèque Nationale, sous le nº 3609. Il contient un traité spécial et complet de l'origine des idées. A toutes les questions qu'on peut s'adresser sur la diversité des opérations de l'âme notre docteur répond de manière à ne laisser rien d'équivoque, rien d'incertain. On lit dans plus d'une histoire de la philosophie que la psychologie est une science moderne. Comme on a pu déjà le constater, jamais cette science ne fut cultivée avec plus d'ardeur qu'au XIIIe siècle, et certainement jamais aucune école ne fut plus féconde en psychologues que celle de saint Thomas. Ils ont tous, à la vérité, le défaut de leur maître ; ils n'observent rien, se contentant des observations faites par Aristote. Mais quand ils sont partis de là, soit pour argumenter contre les diverses formules de la théorie platonicienne, soit pour développer les conséquences des principes péripatéticiens, ils ne s'arrêtent plus, et, dans leurs paraphrases sans fin, ils abordent et discutent successivement tous les problèmes. Nous ne pouvons reproduire ici le détail des solutions proposées par Bernard ; nous ferons, du moins, connaître comment il a traité l'une des questions principales, celle qui re-

(1) *Ibid.* t. XX, p.

garde l'origine des universaux conceptuels, ou, en d'autres termes, la génération des espèces intelligibles.

Sur cette question nos philosophes se sont partagés entre deux systèmes. D'un côté se sont rangés les disciples de Platon, de l'autre ceux d'Aristote. Est-ce à l'occasion des idées que ces deux illustres maîtres commencent à se quereller? Non sans doute; nous l'avons dit, leur dissentiment vient de bien plus loin. C'est ce que Bernard croit avoir besoin de montrer avant d'aborder la question psychologique. Platon a cru, dit-il, que les formes des choses émanent soit des idées, soit de quelque intelligence ou substance surnaturelle. Aristote pense, au contraire, que la matière est naturellement douée de la puissance de recevoir toutes les formes, et que ces formes sont actualisées, dans le temps, au sein de cette matière, par l'action de quelque agent, externe sans doute, mais prochain et naturel. Ce n'est pas là tout à fait, on le sait, l'opinion d'Aristote; mais c'est là du moins, ce qui nous importe, l'opinion de Bernard (1). Bernard admet-il

(1) « Alii posuerunt omnes formas naturales esse totaliter ab extrinseco, et hoc vel per participationem idearum, ut Plato posuit, vel ex influentia intelligentiæ separatæ, quam dixit intellectum agentem datorem formarum, et quod per agens naturale nihil aliud fit circa materiam nisi quod per ejus actionem disponitur et præparatur ad susceptionem prædicti influxus a substantia separata. Sed neutra istarum opinionum videtur conveniens esse propter duo. Primo quidem, quia, cum unumquodque agens natum sit sibi simile agere, non requiritur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis geniti esset per actionem agentis; unde et id quod in genito acquirendum est actu in generante naturali invenitur, cum unumquodque agens secundum quod est actu sit ab actu per formam, et ideo inconveniens videtur, hoc generante præ termisso, aliud separatum quærere. Secundo quia ad esse istarum formarum naturalium, secundum prædictas positiones, agens naturale esset agens solummodo per accidens, quia et removens prohibens, quod, secundum Philosophum, octavo *Physicorum*, non est nisi agens per accidens; et ita non esset ordo

donc une matière premièrement informe ? Il paraît l'admettre. Mais n'insistons pas ; laissons de côté les formes naturelles, et, puisque nous avons à faire connaître un psychologue, hâtons-nous d'arriver aux formes intellectuelles. Que dit de ces formes l'école de Platon ? Comme on affirme dans cette école que l'intelligence humaine est, au propre, un rayon de l'intelligence divine, on est libre d'opter, en ce qui regarde l'origine des idées, entre deux hypothèses : ou bien l'on doit admettre que l'acte générateur de l'intelligence humaine l'a pourvue de toutes les idées suivant lesquelles elle juge et connaît les objets externes ; ou bien, que cet acte insuffisant a besoin d'être incessamment renouvelé par des illuminations successives de la lumière céleste. La première de ces hypothèses est celle de Platon ; la seconde, celle d'Avicenne. Bernard se tourne d'abord vers Platon. Ainsi, dit-il, les idées générales naissent avec l'intelligence humaine. Mais cela paraît une supposition chimérique. Il faut, suivant saint Augustin, raisonner sur les choses immatérielles comme on raisonne sur les choses matérielles (1). Or, que savons-nous des substances maté-

essentialis, sed solum casualis et accidentalis in causis efficientibus naturalibus ; unde ambæ istæ positiones tollunt essentialem connexionem causarum naturalium universi. Et ideo alii, mediam viam tenentes, posuerunt omnes formas naturales præexistere in materia, in potentia, non in actu, ut posuerunt primi, et quod per agens naturale extrinsecum proximum reducantur de potentia in actum, et non solum per agens primum extrinsecum et remotum ut dicebant secundi ; et hæc est positio Philosophi et omnium peripateticorum, qui ponunt formas naturales partim esse ab intrinseco et partim ab extrinseco : posuit enim Philosophus omnes hujusmodi formas præexistere in subjecto partim ab intra, scilicet in potentia, et partim ab extra, scilicet per agens naturale extrinsecum subjectum transmutans, ut forma quæ prius erat in eo in potentia naturaliter per actionem agentis naturalis transmutantis materiam fiat in actu ; et hæc positio inter alias probabilior est. *Quæst.* 1.

(1) « Circa adquisitionem formarum intelligibilium in anima triplex con-

rielles ? Si les corps célestes sont naturellement parfaits, si la durée n'ajoute et ne retranche rien à la perfection de ces corps célestes, nous voyons, d'autre part, que les corps terrestres sont toujours imparfaits, et toujours aspirent après le changement, c'est-à-dire après des formes nouvelles. De même il faut reconnaître, en ce qui touche les substances immatérielles, que les intelligences supérieures reçoivent, au moment où elles sont formées, toutes les espèces ou notions qui leur sont propres, tandis que les intelligences inférieures s'enrichissent quotidiennement de notions nouvelles. En outre, il faut expliquer pourquoi, si les idées

similis invenitur positio Philosophorum. Quidam enim posuerunt originem humanæ scientiæ totaliter ab interiori esse, ponentes formas omnium rerum naturaliter cognoscibilium inditas animæ naturaliter ex sua creatione.... Sed ista positio non videtur conveniens propter duo. Primo quidem, quod, secundum Augustinum, libro tertio de *Trinitate*, capitulo sexto, sicut est ordo in corporibus ita et in spiritibus ; unde secundum ordinem et distinctionem rerum corporalium oportet accipere ordinem et distinctionem rerum immaterialium. In ordine autem corporalium, superiora corpora, puta cœlestia, habent potentiam materiæ in sui natura totaliter perfectam per suam formam ; in corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter est perfecta per formam, sed accipit successive nunc unam, modo aliam, ab aliquo agente naturali. Aliter et in ordine rerum immaterialium superiores substantiæ, scilicet intellectuales, habent potentiam passivam per formas intelligibiles totaliter completam, in quantum a principio suæ creationis habent species intelligibiles connaturales ad omnia quæ naturaliter possunt intelligere cognoscenda : unde in libro *De Causis* dicitur quod intelligentia est plena formis. Quare, secundum exigentiam ordinis qui est in rebus, requiritur quod animæ rationales, quæ infimum gradum obtinent in ordine substantiarum immaterialium, non habeant potentiam intellectivam naturaliter per species intellectuales a principio completam, sed compleatur in eis successive, accipiendo eas a rebus per actionem alicujus agentis naturalis. Secundo etiam non videtur conveniens positio ista, quia ex hac opinione sequitur quod unio animæ ad corpus non sit naturalis ; nam quod est naturale alicui non impedit propriam operationem vel perfectionem : intelligere autem est propria operatio et perfectio animæ rationalis. Si igitur unio corporis impedit naturalem notitiam animæ, non erit naturale animæ corpori uniri, sed contra naturam, et ita homo qui constituitur ex unione animæ ad corpus non erit aliquid naturale ; quod est absurdum. » *Quæstio.* 1.

sont innées, l'intelligence humaine ignore quelque chose. On dit qu'elle est dans le corps comme dans une prison ténébreuse, et qu'elle est obligée de faire de grands efforts pour jouir de la lumière et de la liberté. Mais quoi ? l'union de l'âme et du corps est-elle donc un fait contre nature ? Il est, en effet, impossible qu'un état naturel empêche, ou, du moins, entrave les opérations que l'intelligence doit naturellement accomplir. Donc il n'y a pas d'idées innées. Abordant ensuite la thèse d'Avicenne, Bernard ne la traite pas mieux. Suivant Avicenne, une des intelligences séparées, la moins élevée dans la hiérarchie de de ces éternelles substances, est constamment penchée vers la terre et occupée à verser dans les âmes les secrets de la vie, les mystères de la loi qui régit tous les phénomènes. Les idées n'ont pas une autre origine. Ainsi, dit Bernard, l'observation n'est d'aucun profit pour l'intelligence humaine, et les notions recueillies des choses individuelles ne contribuent en rien à la formation des idées générales. Or, la fausseté d'un tel système est démontrée par les faits (1). Il faut donc rejeter tout ensemble et la thèse de Platon et la thèse d'Avicenne, et déclarer, avec Aristote, avec saint Thomas, que la connaissance a deux moteurs : le moteur externe qui présente les objets ; le moteur

(1) « Quod si anima apta nata est secundum suam naturam recipere species intelligibiles per influentiam intelligentiæ separatæ tantum et non accipit eas ex sensibus, tunc non indigeret fantasmate ad intelligendum : hoc autem manifesto falsum est, cum anima, non solum in acquisitione scientiæ, sed in usu jam acquisitæ, utitur fantasmate in intelligendo : non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad fantasmata ; cujus signum est quod, læso organo fantasiæ, impeditur usus animæ in considerando ea quorum scientiam habet ; et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in surnaturali quæ habetur divinitus per revelationem angelorum. » *Quæst.* I.

interne qui les voit, qui les juge ; d'où il suit que toutes les idées prennent origine de la sensation et sont produites en acte par la raison. Voilà ce que Bernard s'efforce de démontrer du premier au dernier feuillet de son traité. On soupçonne combien il doit contenir de redites, d'arguments frivoles et de distinctions oiseuses. C'est un défaut commun au XIII° siècle. Ce qui est moins commun, et ce qui est un des mérites particuliers de Bernard, c'est la franchise des déductions et la précision des formules.

Ce théologien philosophe eut, de son vivant, un grand succès. Son confrère, Bernard Gui, qui peut l'avoir connu, vante également son incomparable savoir, sa prudence, sa discrétion et la constance de son attachement aux opinions de saint Thomas (1). Pourquoi sa renommée ne dura-t-elle pas ? C'est peut-être parce qu'il fut un disciple trop soumis. Pour vivre dans la mémoire des hommes, il faut avoir au moins étonné ses contemporains par quelques nouveautés.

Nous nommerons après Bernard l'Anglais Guillaume, surnommé de Hotun, de Hozun, de Hodon, qui, reçu maître en 1280, fut ensuite prieur provincial d'Angleterre, et mourut en 1298 sur le siège épiscopal de Dublin (2). Quand un régulier se laissait pourvoir d'une dignité seculière, ses confrères l'appelaient apostat. Toujours est-il que l'occasion d'apostasier n'était jamais offerte qu'à des hommes d'un mérite

(1) Voici les termes de cet éloge : « Hic fuit magister in theologia solidus et famosus, vir sensatus, naturali prudentia præditus, ingenio præpollens, clarus intellectu ad intelligentiam sublimium et subtilium veritatum, clausus labiis, animo circonspectus, dogmatibus ac nectare doctrinæ fratris Thomæ excellenter imbutus, qui, in sacris litteris præeminens et præcellens, prædecessores suos singulos præcessit in eisdem. »

(2) Quétif et Échard, *Scrip. ord. Præd.*, t. I, p. 459.

supérieur. Tel paraît avoir été Guillaume de Hotun. Les historiens de son ordre inscrivent au catalogue de ses œuvres divers traités philosophiques dont Échard cite simplement les titres, ne les ayant pas rencontrés. Ce sont là des attributions douteuses. Nous n'avons ici, sous le nom de ce docteur, qu'un recueil de dix-huit *Questions* quodlibétiques, dont un exemplaire, provenant de la Sorbonne, se trouve aujourd'hui dans le n° 15,805 de la Bibliothèque nationale. On lit à la fin : *Expliciunt Quæstiones de quolibet, disputatæ a fratre Wuil. de Hozum die lunæ proxima post festum B. Nicolai, videlicet in crastino Conceptionis B. Mariæ Virginis, anno gratiæ* 1280. Plusieurs de ces questions nous intéressent.

Ainsi Guillaume s'explique très clairement sur la matière première. C'est une fiction logique. S'agit-il de la matière *secundum esse*, de la matière créée par Dieu, que l'on voit, que l'on touche, dont tous nos sens nous attestent la réalité concrète ? Eh bien ! non, cette matière n'est pas numériquement une ; autant de substances, autant de matières. S'agit-il de la matière abstraite, dont on oppose l'essence à l'essence de la forme ? Assurément cette matière est une, comme l'est toute notion abstraite ; mais, qu'on y prenne garde, cette sorte d'unité n'est aucunement positive ; elle est privative, puisqu'il faut, pour l'obtenir, écarter la pluralité des formes (1). Cette doctrine est irréprochable.

(1) « Licet Commentator, super decimum *Metaphysicæ*, dicat simpliciter quod materia prima est una et eadem numero in omnibus quia est ens in potentia, potest tamem dici, sicut dixit respondens, quod materia potest considerari secundum esse quando consideratur concreta et cum formis, et sic est plures specie vel numero in omnibus. Si consideretur secundum essentiam, sicut dicitur quod materia et forma sunt duæ essentiæ, sic est una numero in omnibus, non unitate positiva sicut unum significatum

Albert-le-Grand et saint Thomas lui-même n'avaient pas résolu cette question de la matière première avec autant de fermeté. On a coutume de dire que les disciples, allant plus loin que leurs maîtres, s'égarent toujours. A notre avis, ce dicton serait plus vrai s'il était amendé. Ainsi des principes posés par Descartes Malebranche a tiré des conséquences très folles, Arnauld de très sages.

Mais toutes les explications de Guillaume ne sont pas également claires. Sur la nature de l'âme, par exemple, son langage manque tout à fait de précision. Tantôt il dit de l'âme que c'est une substance séparable, sinon séparée ; tantôt que c'est le principe vital (1). A ce compte les opérations de l'âme ne seraient plus que des modalités de la vie animale. C'est une conséquence que notre docteur ne repousse peut-être pas. « Aristote semble, dit-il, admettre que l'é-« nergie sensitive ne façonne pas elle-même les images « des objets sensibles, mais que ces objets impriment « leurs images premièrement sur l'organe, ensuite, « par l'entremise de cet organe, sur l'appareil de l'é-« nergie sensitive ; ainsi l'objet externe serait ce qui « d'abord meut, imprime et opère ; et puis après opére-« rait l'organe qui a déjà reçu l'empreinte de l'espèce « sensible. Je ne trouve pas invraisemble que le corps « agisse de la sorte sur l'esprit, l'esprit étant en puis-« sance à l'égard de l'espèce sensible (2). » Est-ce

individuum, sed privativa, propter carentiam pluralitatis formarum distinguentium. » Bibl. nat. N° 15,805, fol. 19.

(1) Fol. 18.

(2) « Videtur Aristoteles ponere quod potentia sensitiva non efficit in se imagines rerum sensibilium, sed potius imprimuntur a sensibili primo organo, dein et ipsi potentiæ mediante organo, ut primum movens, imprimens et efficiens sit objectum, immediatum vero sit organum jam specie

donc un franc sensualiste que nous venons d'entendre ? L'inconvénient des mélanges quodlibétiques est de ne pas offrir l'ensemble d'une doctrine. Il faut donc s'en tenir aux conclusions qui s'y trouvent, sans en déduire celles qui ne s'y trouvent pas. Il est possible, en effet, qu'interrogé sur les opérations particulières de l'intelligence, le même docteur eût fait à cette question une réponse qu'Aristote et saint Thomas n'eussent pas condamnée. Ce qui, toutefois, est évident, c'est qu'on ne saurait concilier la thèse des idées innées avec son sensualisme plus ou moins résolu. Aussi, dit-il, c'est le propre des anges d'avoir des idées innées (1). Soit ! nous n'avons pas à le contredire sur ce point. C'est affaire aux théologiens.

Tel est enfin le sentiment de Guillaume sur les idées divines. Assurément elles ne viennent pas de l'observation des choses ; mais, à cela près, elles ne diffèrent en rien des idées humaines. Non, sans doute, elles ne viennent pas de l'observation des choses. Ce qui le prouve d'une façon péremptoire, c'est que, si Dieu n'avait pas voulu créer les choses ,il les auraient néanmoins pensées. En effet, les choses ont été créées dans le temps et les idées de Dieu sont éternelles. Donc elles ne sont pas seulement antérieures aux choses; elles en sont encore tout à fait indépendantes (2). Mais,

sensibili informatum. Nec videtur inconveniens quod sic corpus agat in spiritum, cum spiritus sit in potentia ad speciem sensibilem. » Fol. 18, verso.

(1) Fol. 18.

(2) « Utrum, circumscripta existentia creaturarum, sit ponere ideas in Deo... Respondeo. Cum ideæ sint principales formæ et rationes rerum stabiles atque incommutabiles æterne, semper et eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur, ... sicut rebus conditis non est aucta Dei scientia, sic nec ipsis circumscriptis est diminuta. Quod sic patet. Nihil detractum fuisset divinæ potentiæ si non condidisset creaturam,

la question d'origine écartée, notre docteur est prêt à reconnaître que les idées divines sont entièrement conformes aux idées humaines. On a prétendu qu'il ne convient pas d'attribuer au créateur les procédés intellectuels de la créature. On ne saurait dire de Dieu qu'il a pensé, qu'il pense, qu'il pensera ; un seul temps peut être employé quand on parle de l'éternel, le temps présent. De même, ajoute-t-on, il n'y a dans l'entendement divin ni distinction, ni relation ; la pluralité s'y confond dans l'unité, le général et le particulier y sont identiques. Mais Guillaume semble même ignorer qu'on ait dit cela. Quoi ? N'est-il pas reconnu que le créateur a fait les créatures à son image ? C'est vérité de foi. Donc observons la copie, nous connaîtrons le modèle. Or, puisque la pluralité des idées humaines est incontestable, celle des idées divines l'est pareillement (1). Il faut remarquer la naïveté de cette argumentation.

quia potuisset produxisse ; sed nihil facere potuisset quod non præ cognovisset, nec præ cognovisset nisi rationem idealem penes se haberet. Item nullum æternum dependet a temporali, sed econtra. Sed ideæ sunt æternæ, creaturæ ex tempore ; ergo non, circumscripta existentia creaturarum, perimitur existentia idearum... » Fol 17, verso.

(1) « Utrum pluralitas idearum sit realiter in Deo ?... Respondeo. Nemo negat plures ideas esse in Deo. Non enim partes universi condidisset nisi prævidisset vel præscivisset ; nec præscivisset nisi earum rationes cognitionales et facturas in se præhaberet. Item nec plene ipsa cognosceret, nisi se videret sub omni ratione qua participabilis et imitabilis est a creaturis suis. Igitur cum unaquæque creatura sua propria specie imitetur et participet Deum, sequitur necessario quod diversæ et plures sint in Deo ideæ, sive tales rationes... Item ibidem non solum sunt, sed ipsæ veræ sunt, quæ æternæ et incommutabiles sunt. Potest dici quod res potest sumi proprie pro essentia, vel communiter pro personna sive re in se. Primo modo est in Deo realis unitas, secundo modo realis trinitas... Tertio modo potest res sumi pro ratione : non qui dicitur modus rationis cogitantis, sed modus rei quæ sola ratione est noscibilis ; et sic est realis pluralitas idearum in mente divina, quia istæ rationes æternæ plures sunt quæ dici possunt sic extenso nomine res. Non tamen est hæc pluralitas

Guillaume de Hotun est à bon droit cité parmi les plus fidèles thomistes. Cette fidélité fut de même, assure-t-on, le principal mérite d'un autre dominicain anglais, Thomas Sutton, qui paraît avoir occupé quelque chaire d'Oxford dans le temps où Guillaume professait à Paris. Mais tous les renseignements que nous avons pu recueillir sur ce Thomas Sutton se bornent à des titres de livres aujourd'hui perdus (1). Il en est de même pour ce qui regarde Guillaume Mackelelfield, de Coventry, qui fut aussi dans l'école d'Oxford un des vengeurs de saint Thomas. Les historiens de son ordre rapportent qu'il publia des écrits très vifs contre Guillaume de La Mare et contre Henri de Gand ; mais, si ces écrits ont été conservés, ils ne l'ont pas été sous son nom (2). Nous ne sommes pas enfin beaucoup mieux informés à l'égard de Bernard d'Auvergne, ou de Gannat, qui guerroya, dit-on, avec la même vaillance contre les nominalistes et les réalistes outrés, et conserva longtemps dans l'école de Paris le renom d'un bon thomiste ; mais ses livres, encore cités au XVIe siècle, nous manquent aujourd'hui (3).

La lutte est maintenant engagée sur deux théâtres, à Paris, à Oxford, et sur l'un et sur l'autre elle est également animée. Cependant on remarque que les dominicains vont au combat avec une confiance, avec une ardeur que n'ont pas la plupart de leurs adversaires.

penes id quod sunt, quia omnes una essentia sunt ; nec penes id ad quod sunt, quia distinctionis æternæ non est causa temporalis ; sed penes id quo sunt ; quo autem est cujuslibet ideæ est ratio specialis causalis et cognitionalis specialis creaturæ quæ est ejusdem imitativa. » Fol. 17, verso.

(1) Quétif et Échard, *Script. ord. Præd.*, t, I, p. 164.

(2) *Hist. litt. de la France*, t. XXV, p. 152.

(3) *Hist. littér. de la France*, t. XXV, p. 203.

Sous un drapeau qui porte le nom de saint Thomas, un si grand nom, ils se croient à l'abri de tout péril. C'est là le secret de leur audace. Ils sont, d'ailleurs, encouragés par le plus grand nombre des maîtres qui, n'étant ni de leur ordre ni de l'ordre rival, témoignent avec indépendance en faveur de l'un ou de l'autre. Henri de Gand s'est, il est vrai, prononcé pour les franciscains, et c'est une adhésion considérable, mais il n'a pas eu beaucoup d'imitateurs. On trouve que les franciscains sont, avec Roger Bacon, trop positifs et ne le sont pas assez avec saint Bonaventure. La voie moyenne, que suivent les dominicains, est celle que généralement en préfère.

Il faut ici parler d'un incident qui pouvait avoir des suites, mais n'en eut pas. Un dominicain de quelque renom, Jean de Paris, fut alors une occasion de scandale. Membre d'un ordre privilégié, il combattit les prétentions des papes sur l'indépendance des rois ; théologien, il se déclara, sur un des sacrements, contre la foi commune et proposa des explications qui furent jugées hérétiques ; philosophe, il essaya de concilier des thèses inconciliables, et trahit saint Thomas en se donnant l'apparence de le vouloir justifier. Nous n'avons à nous occuper ici que du philosophe.

Le n° 14,572 de la Bibliothèque Nationale nous a conservé sous son nom un recueil de questions quodlibétiques, où l'on reconnaît très vite qu'il n'est pas un thomiste orthodoxe. Voici d'abord son opinion sur une question grave, celle de la nécessité. Il y a, suivant Avicenne, bien des choses nécessaires, et c'est aussi le sentiment de quelques réalistes chrétiens. Pour ne citer que cet exemple, ils considèrent comme nécessaires les formes spécifiques ou génériques, l'huma-

nité, l'asinité, l'animalité, qui, assurent-ils, sont nécessaires comme intrinsèques, par opposition aux formes extrinsèques qui ne peuvent ne pas être contingentes. Mais ce sont là, suivant Jean de Paris, des distinctions obscures et périlleuses. Il est plus conforme à la raison, à la foi, de dire que Dieu seul est nécessaire, que toutes les créatures de Dieu peuvent être et n'être pas (1). Cela est, en effet, plus simple et nullement compromettant. Mais notre docteur n'a pas toujours cette prudence. Une même chose, dit-il ailleurs, ne peut être absolue et relative : l'absolu, c'est la substance ; le relatif, c'est l'accident. Il n'y a pas de rapport de substance à substance ; la substance n'a de rapport qu'avec sa cause, qui est Dieu. Cette proposition ne paraît pas acceptable. On pense, en effet, généralement, que toutes les substances ont entre elles des rapports naturels de genre et d'espèce, et que Socrate, par exemple, est humainement identique à Platon. Mais en cela, dit Jean de Paris, on pense mal, car la substance n'est pas Socrate, c'est l'homme même, et s'il y a deux hommes, Socrate et Platon, c'est par accident (1).

Il n'est pas besoin d'insister. Quelques bibliogra-

(1) « Ideo pono unum solum necesse esse, scilicet Deum, omnia autem alia possibilia. » *Quodlibet*, Joannis Paris.., quæst. 2.

(1) « Nulla res est immediate sub respectu, nisi accidens solum, quia substantia non habet ordinem ad aliquid secundum se, sed solum secundum aliquid sibi additum ; et res absoluta hoc modo non est nisi substantia, et res relata non est nisi accidens ; et ideo, sicut nihil est substantia et accidens, sic nihil idem est relatum et absolutum ; substantia enim dependet a Deo in ratione creati et non secundum quod substantia vel essentia, sed secundum esse actuale, quia creavit Deus ut essent omnia, et sic substantia, secundum esse quod sibi accidit, dependet a Deo ut a causa, nec ad aliquam creaturam habet dependentiam vel ordinem, nisi secundum quod aliquid sibi accidit ; sicut homo non est duplum nisi secundum quantitatem. » *Quodlib.*, quæst. 1.

phes ont cru devoir attribuer à Jean de Paris cette apologie de saint Thomas qu'on trouve dans les Œuvres de Gilles de Rome, sous le titre de *Correctorium corruptorii S. Thomæ.* Evidemment ils se sont trompés. Jean de Paris ne nous a laissé que trois ou quatre réponses à des questious philosophiques ; nous ne connaissons donc pas l'ensemble de sa doctrine ; mais nous savons, du moins, comment il a défini la substance, et cela nous suffit. Non, il n'a pas défendu saint Thomas ; il s'est, au contraire, séparé de lui. On a maintenant la preuve convaincante de cette défection qui n'avait pas encore été signalée.

Mais, avons-nous dit, elle fut sans conséquence. Jean de Paris eut, de son vivant, une renommée qu'il dut moins à son mérite qu'à l'indépendance de son caractère. C'est pourquoi son exemple n'entraîna personne, et, s'il causa quelques alarmes, on s'en remit bientôt. On peut même supposer que cette unique défection rendit plus éclatantes les nombreuses adhésions des maîtres étrangers à l'ordre qu'avait illustré saint Thomas.

CHAPITRE XXI.

Humbert de Prulli, Siger de Brabant, Godefroy de Fontaines, Pierre d'Auvergne, Jacques de Viterbe, Gilles de Rome.

Parmi ces libres thomistes nous avons à nommer d'abord Humbert, abbé de Prulli, de l'ordre de Citeaux. Plusieurs commentaires lui sont attribués, sur la *Métaphysique*, le traité *De l'âme* et les *Sentences*. Or, achevant ses gloses très étendues sur la *Métaphysique,* qui nous ont été conservées dans le n° 746 de l'Arsenal, Humbert déclare qu'il les a rédigées sur les cahiers d'Albert-le-Grand et de saint Thomas, compilant et paraphrasant les décisions de ces grands docteurs (1). S'il n'avait pas fait cet aveu, nous aurions facilement reconnu ses emprunts. Plus encore que saint Thomas, Albert est son maître ; sur toute question il l'interroge et reproduit sa réponse. Il n'y a pas un dominicain qui l'ait plus souvent cité. Aucun autre religieux de Citeaux n'ayant alors pris la parole pour contredire l'abbé de Prulli, l'école des bernardins fut gagnée au parti des nominalistes modérés et conciliants. C'était une importante conquête. Les moines

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XXI, p. 88.

de Citeaux jouissaient d'une très grande considération. Dans tous les temps ils avaient témoigné le zèle le plus ardent pour les intérêts de la foi; on ne pouvait donc les soupçonner de les trahir au profit de la logique. Quand, pour justifier les scrupules de leur orthodoxie, les religieux de Saint-François alléguaient l'autorité d'Alexandre de Halès ou de saint Bonaventure, les cisterciens relevaient fièrement la tête en nommant saint Bernard. Quels avaient été les progrès de l'esprit philosophique ! Assurément, on ne pourrait signaler de bien graves différences entre la doctrine d'Abélard et celle de saint Thomas ; ce sont deux tiges jumelles qui partent du même tronc, pour se développer ensuite avec plus ou moins d'énergie. Voilà donc les disciples de saint Bernard qui sont devenus à quelque degré les complices d'Abélard ! C'est ainsi que la vérité se venge de l'erreur. Elle n'élève pas de bûchers, elle ne lance pas de foudres, mais elle pénètre doucement dans les esprits les plus rebelles, et les éclaire lorsqu'ils fuient la lumière ; puis, lorsqu'elle s'est rendue maîtresse de la place, elle oblige l'ennemi à faire l'aveu de sa défaite, et se donne aussi souvent qu'elle le peut le plaisant spectacle de ces étonnantes capitulations. C'est là toute sa vengeance.

Après les cisterciens la doctrine de saint Thomas gagna les sorbonnistes. Nous avons parlé des contestations qui s'étaient élevées entre l'Université de Paris et les ordres nouveaux. Durant ces orages, les hôtes du collège fondé par Robert de Sorbon s'étaient montrés les défenseurs les plus ardents des privilèges universitaires. Guillaume de Saint-Amour avait rédigé dans cette maison ses éloquents libelles. Mais parce

que les maîtres séculiers, s'étant ligués pour repousser une invasion justement redoutée, avaient eu principalement affaire dans cette lutte mémorable aux religieux de Saint-Dominique, la Sorbonne devait-elle, par esprit de rancune, répudier, même la paix faite, les principes de la philosophie dominicaine? Devait-elle s'éloigner d'Aristote, pour n'avoir pas le déplaisir de le suivre avec saint Thomas ? Remarquons, d'ailleurs, que, les franciscains tenant la tête de la secte contraire, la Sorbonne ne pouvait se déclarer contre la doctrine de l'un des nouveaux ordres sans adhérer à celle de l'autre. Ainsi, pour régler sa conduite sur ses ressentiments, il fallait s'abstenir. Mais s'abstenir de philosopher, en ce temps, à Paris, à quelques pas de Garlande, était-ce possible ?

Les divergences des dominicains et des franciscains laissant donc aux sorbonnistes la liberté du choix entre l'une et l'autre philosophie, on les vit d'abord hésiter et puis se prononcer énergiquement en faveur des conclusions franciscaines. Henri de Gand appartenait à la maison de Sorbonne (1). Mais Henri de Gand fut bientôt désavoué par ses confrères. Il le fut d'abord par Siger de Brabant. Un certain nombre de traités qui se rapportent aux sections diverses de la philosophie nous ont été conservés sous les noms de Siger de Brabant et de Siger de Courtrai. Si, comme le suppose M. Le Clerc, Siger de Brabant et Siger de Courtrai ne font qu'un, tous ces traités sont d'un régent *hospes* ou *socius* de la maison de Sorbonne, qui eut l'insigne honneur d'avoir Dante parmi ses écoliers. Ce sont des opuscules d'un intérêt inégal. M. Le Clerc en a fait le dénombrement en

(1) Franklin, *La Sorbonne*, p. 222.

historien fidèle. Mais quelle en est la doctrine ? C'est ce qu'il nous reste à dire. Dante se représente dans le paradis interrogeant saint Thomas et lui demandant de quelles âmes illustres il est entouré. Saint Thomas lui nomme Albert de Cologne, Gratien, Isidore de Séville, Richard de Saint-Victor et puis lui dit : « Celui-« ci..., c'est l'éternelle lumière de Siger, qui, pro-« fessant dans la rue du Fouarre, mit en syllogismes « d'importantes vérités (1). » Siger de Brabant est, en effet, un raisonneur très subtil, qui fait un usage habituel de la démonstration syllogistique. Quant à ses décisions, saint Thomas avait la meilleure des raisons pour les trouver non moins importantes que vraies, puisque Siger les tenait de lui. Nous ne voulons pas dire que ce docteur n'ait fait que répéter les leçons du maître par lui choisi. On verra tout à l'heure qu'il eut, au contraire, l'esprit libre et suffisamment inventif ; mais nous montrerons aussi que sa doctrine est au fond le pur thomiste.

L'œuvre la plus personnelle de Siger est un court traité sur la nature de l'âme, *De anima intellectiva*, qui nous est offert par le n° 16,133 de la Bibliothèque Nationale. Il se divise en dix chapitres, et dans chacun de ces dix chapitres une question particulière est fermement résolue. Aristote ne s'est-il pas clairement expliqué sur la nature de l'âme ? Suivant Siger, les explications d'Aristote sont claires, mais on les a mal comprises. L'âme est, à proprement parler, l'intelligence, et quand on donne le nom d'âme à l'énergie végétative, à l'énergie sensitive, c'est simplement par analogie. Puisque l'homme vit, sent et pense, la diversité de ces actes démontre sans aucun doute la plura-

(1) *Paradiso*, chant X, v. 136.

lité des formes qui sont réunies dans la personne humine ; mais toutes ces formes, communément désignées par le nom d'âmes, ne sont pas, il s'en faut bien, de même nature. Ainsi la sensibilité, la végétabilité sont des attributs du corps, et l'intelligence est ce qu'elle est en elle-même, par elle même. On dit qu'elle forme avec le corps un tout composé. On peut le dire, mais on dirait mieux qu'elle s'unit au corps sans rien abdiquer de son individualité. Voilà ce dont Albert-le-Grand ne s'est pas bien rendu compte. Pour lui, l'âme c'est la vie, et dans toutes les manifestations de la vie il voit la même âme agissant suivant selon des modes différents. C'est là certainement une erreur. Saint Thomas lui-même ne s'est pas exprimé sur ce point d'un manière satisfaisante, lorsqu'ayant distingué l'acte et la puissance de l'âme, il a désuni le corps et la puissance, mais uni l'acte et le corps. Ce langage est obscur et fait mal comprendre l'opinion de saint Thomas. L'intelligence, l'âme intellective, en un mot l'âme est, en acte comme en puissance, une substance qu'on définit mal en la disant séparable du corps; il faut dire qu'elle en est toujours séparée, en cette vie comme après cette vie. Assurément l'intellect pense au moyen du corps ; mais cela ne signifie pas que le corps et l'intellect soient réellement unis. Le corps n'est pas le sujet de l'âme ; par rapport à l'âme, le corps est l'objet (1).

(1) « Dicendum est secundum intentionem Philosophi quod anima intellectiva in essendo est a corpore separata non ei unita, ut figura ceræ, sicut sonant plura verba Aristotelis et ejus ratio ostendit ; anima tamen intellectiva corpori est unita operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate... Et cum intellectus dependeat ex corpore et phantasmate in intelligendo non dependet ex eo sicut ex subjecto in quo sit intelligere, sed sicut ex objecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui. » Num. 16,133 de la Bibl. Nat., fol. 55, verso, col. 2.

Ce spiritualisme est rigoureusement dogmatique. Sur la question ici traitée les philosophes préfèrent habituellement s'en tenir à des termes vagues, qui ne les engagent pas trop. Siger n'a pas cette prudence. On ne doit peut-être pas s'en étonner, puisque c'est un logicien. Ce logicien est, d'ailleurs, un chrétien qui cherche à prouver le mieux possible que l'âme est immortelle. Or il n'est pas douteux que la thèse de l'âme constamment séparée rende cette démonstration beaucoup plus facile que celle de l'âme d'abord unie, puis séparable. C'est pourquoi nous n'avons rien à remarquer, rien à reprendre dans le chapitre où Siger traite particulièrement cette grave question de l'âme immortelle. Il aurait mieux fait sans doute d'invoquer moins souvent ici le témoignage d'Aristote ; mais, au XIII[e] siècle, qui ne cite pas Aristote mal à propos ? Négligeons donc ce détail et continuons notre analyse.

Quand on se ménage des facilités pour résoudre un problème, il est ordinaire qu'on se crée des difficultés pour en résoudre un autre. C'est là ce que Siger va bientôt reconnaître. Ayant uni l'âme ou la forme à la matière, saint Thomas a pu, cette union supposée, s'expliquer la multiplicité des âmes. La matière, a-t-il dit, naturellement limitée, limite la forme qu'elle reçoit. Mais s'il est admis que la forme subsiste en elle-même, sans union avec la matière, l'individualité des âmes n'est pas facilement explicable. Siger en convient et cela le trouble. Cela même, dit-il, l'a troublé longtemps ; longtemps il s'est demandé comment il devait conclure. Cependant si la logique le sommait de reconnaître l'unité des âmes, la foi, d'autre part, le lui défendait, et finalement c'est à la foi qu'il a pris le

parti d'obéir (1). Ainsi, malgré la raison, il faut croire que les âmes sont individuelles.

Mais d'autres questions sont à résoudre. En disant de la forme qu'elle est toujours séparée de la matière, Siger ne s'est pas seulement prononcé contre la matière individuante de saint Thomas ; la désunion substantielle des deux éléments du composé a cette autre conséquence, que la forme ne peut individualiser la matière. La matière est-elle donc essentiellement une ? On l'a supposée telle ; mais on s'est gravement trompé. Ici la foi n'a pas besoin d'intervenir ; éclairée par les sens, la raison est parfaitement convaincue qu'il n'y a pas de matière universelle. Oui, nous avons une notion quelconque de cette matière universellement indéterminée, et, de même, une notion quelconque des genres, des espèces, à part des individus qui les composent ; mais ces notions sont de pures notions, abstraites des choses et nullement conformes à l'essence des choses. Sur ce point le langage de Siger est d'une précision remarquable (2). Il avait publié plusieurs écrits contre le réalisme ontologique des franciscains (3). Nous n'en avons conservé qu'un,

(1) Fol. 87, verso, col. 1 ; à la fin du chapitre.

(2) « Concluditur quod res significata, per terminum communem constituta, quantum ad modum secundum quem signatur sit conceptus mentis tantum. Et hoc est verum, quia illum modum, secundum quem signatur abstracte ab individuantibus principiis, non habet in essendo, sed solum apud intellectum ; ipsa tamen res significata id quod est est extra animam.... Concedendum quod per terminum communem significatur universale ut universale, sicut ratio probat, et nihilominus universale ut universale est conceptus mentis tantum ; id tamen quod universale est, sive quod universalem habet intellectum, non est conceptus tantum, sed res extra animam existens, licet non sic existat sicut universaliter intelligitur. Unde ratio solum convincit quod res significata per terminum communem, considerata quantum ad modum qui circa eam consignificatur, sit conceptus mentis. » Sigeri *Quæstiones logicales* ; num. 16,133, fol. 58, col. 2.

(3) *Hist. littér. de la France*, t. XXI, p. 120.

mais il nous suffit ; sa doctrine s'y trouve complètement exposée, et cette doctrine est la négation formelle de toute essence universelle.

Ainsi la matière et la forme ne sont pas unies dans la substance ; la substance est leur nom commun, mais ce nom commun n'exprime pas une communauté d'existence ; elles existent côte à côte, l'une et l'autre individuellement déterminées. Il s'ensuit que le principe individuant de la substance est non pas interne, mais externe. Telle matière individuelle reçoit telle forme individuelle, et la substance est individuellement créée. Voici, par exemple, plusieurs individus de même espèce, plusieurs hommes. Ils ne diffèrent pas sous le rapport de la forme ; leur forme est identique. Ils diffèrent en ce que la matière de l'un est ici et que celle de l'autre est là. Mais cela ne prouve aucunement que chacune de ces matières individualise quelque part d'une forme commune ; l'humanité ne se partage pas, elle est essentiellement tout entière en Platon comme en Socrate. Cela prouve simplement que l'acte créateur de telle substance a revêtu de telle forme identique telles et telles matières diverses. Mais puisque ni la matière ni la forme n'existent en l'état de fonds commun, c'est du principe générateur, c'est-à-dire du principe externe, que procèdent à la fois l'individualité de telle substance et des deux éléments qui la composent (1).

(1) Dicendum vel sciendum quod individua ejusdem speciei non differunt secundum formam ; forma enim in eis secundum substantiam non dividitur. Materia et hujus individui a materia alterius individui per se non dividitur; sed differt unum individuum ab alio suæ speciei per hoc quod unum individuum habet formam in materia sub determinatis divisionibus seu suppositione determinata, utpote hic sitam, aliud autem individuum formam habet suæ speciei alibi sitam ; et forma in utroque individuo non est alia diversitate quæ sit secundum ipsam formam indivisam in divisione

Comme on l'a remarqué, le spiritualisme de Siger est encore plus positif, si l'on peut ainsi parler, que celui de saint Thomas ; mais, à cela près, la doctrine de l'un est celle de l'autre. En effet, de toutes les thèses réalistes que saint Thomas a combattues il n'en est pas une seule dont Siger ait cru devoir prendre la défense. Ce n'est pas un disciple servile, et c'est néanmoins un disciple fidèle.

Nommons après Siger un autre sorbonniste, Godefroid de Fontaines, qui n'a pas mis moins de sincérité dans ses déclarations. On pourrait en douter quand on le voit si diversement jugé par les historiens des ordres rivaux, les uns le comptant au nombre des partisans de saint Thomas, les autres affirmant qu'il fu un de ses plus véhéments adversaires. Quand ce docteur eut quitté sa chaire, il devint chancelier de l'Église et de l'Université de Paris. On comprend donc que l'opinion d'un tel personnage ait été réputée d'un grand poids, et que chacun des deux partis se soit disputé son témoignage. Il est vrai de dire que, sur certaines questions étrangères à la philosophie, Godefroid de Fontaines ne s'est pas exprimé comme saint

secundum seipsam formam. Nec miretur aliquis quod dicimus formam esse unam unitate quæ est secundum substantiam in utroque individuo et hic et alibi sitam, quia cum intelligimus formam unam unitate quæ est secundum ejus substantiam, non intelligimus aliquid individualiter acceptum, sed in specie, cum forma materialis per se non individuetur ; unum autem secundum speciem esse in pluribus individuis et habere plures species hic et alibi non est impossibile, et cum generetur individuum alicujus speciei ex materia privata illa forma et specie, non generatur alia forma a præexistente alietate quæ sit secundum substantiam formæ in se acceptam, sed eadem forma secundum formam quæ prius erat in alia parte materiæ generata est ; idem enim secundum speciem præ esse et generari nullum est inconveniens, et, sicut forma in individuis non est divisa secundum se nec primo nec ex consequenti, sic nec materia ; ipsa enim per se non dividitur, sed quia quanta hic est et alibi posita. » *De anima intellect.* num 16,133, fol. 57, col. 2.

Thomas. Appartenant au clergé séculier, il n'aimait pas les ordres mendiants, et c'est un sentiment dont il n'a pas fait mystère. En outre, comme il n'était aucunement obligé de croire à l'infaillibilité du Docteur Angélique, il s'est permis de censurer quelques-unes de ses propositions, et il ne l'a pas toujours fait en de mauvais termes. Mais a-t-il donné pour cela dans les écarts franciscains ? On va l'apprendre.

Godefroid de Fontaines nous a fait la confidence de toutes ces opinions dans un recueil de *Quodlibeta* dont il existe des manuscrits nombreux. Ce prétendu fauteur des illusions franciscaines se déclare d'abord l'ennemi des abstractions réalisées. Il faut, dit-il, restituer aux termes du vocabulaire scolastique leur sens primitif, leur sens véritable. Toutes les erreurs de la doctrine réaliste ont une commune origine ; elles viennent de l'abus des distinctions. Pour ramener dans le droit chemin les esprits égarés, il s'agit de prouver qu'en multipliant les mots on n'a pu faire aucune addition au nombre des substances. Ainsi l'une des distinctions les plus accréditées est celle de l'être et de l'essence. *Esse*, *essentia*, sont deux mots qui ne s'emploient pas toujours indifféremment ; l'un a quelquefois plus d'énergie que l'autre. Mais il ne suit pas de là qu'ils signifient des choses diverses. Qu'est-ce, en effet, que l'être pris en soi ? Quand on le distingue de l'essence, c'est tout simplement la puissance de devenir. Or toute puissance est nécessairement dans un sujet. Quel est donc le sujet de cette puissance qu'on appelle « être » ? Est-ce, par hasard, la matière encore indéterminée, la matière qui n'a pas reçu de la forme l'acte qui donne l'essence ? Mais ce n'est là qu'une fiction. Laissons les mots, venons aux choses.

Voici le feu, et l'on distingue dans le feu l'être et l'essence : l'être, c'est, dit-on, ce qui répond au mot « feu » pris absolument, sans aucune acception de qualités intrinsèques, extrinsèques ; l'essence, c'est le feu qui brûle, et qui tient cette propriété de brûler de la forme jointe à la puissance. Soit ! ces distinctions sont admises ; mais en quel lieu trouve-t-on le feu qui ne brûle pas ? C'est une question bien simple. Eh quoi ? trouble-t-elle à ce point l'esprit des réalistes qu'ils n'y puissent répondre ? Ils y répondront, on peut en être assuré ; quand ils se sont un instant recueillis pour faire appel à leur mémoire, les réalistes ont toujours une réponse à donner ; et, en effet, les grands logiciens de leur secte ont inventé plusieurs théorèmes dans lesquels on démontre que cette objection est sans valeur. Mais, pour notre docteur, les démonstrations sont des mots assemblés, et il demande qu'on lui présente la chose, la chose qui est le feu dépourvu de forme substantielle ; en d'autres termes, le feu qui ne brûle pas. Or, comme on ne peut faire ce qu'il demande, on l'autorise à dire que la génération de l'être et celle de l'essence ont lieu simultanément au sein du même sujet, et qu'en définitive toutes les distinctions réalistes, en ce qui regarde l'être et l'essence, sont des thèses purement rationnelles (1). C'est une déci-

(1 ... « Si esse differet ab essentia realiter, tunc fieret unum compositum ex esse et essentia, sicut ex potentia et actu. Non autem alia productione producitur potentia et accidens, sed eo ipso quo producitur unica productione totum compositum per se ex potentia et actu producuntur partes in illo composito ex consequenti, quia, producto toto, producuntur partes. Et ideo non esset dicendum proprie quod essentia prius produceretur quam esse, vel e contrario, cum hæc per se non producantur, sed productione compositi. Posset tamen dici, secundum quod dicit Augustinus, XII *Confession*. c. xxix, quod, cum informe materiæ præcedat formam, sed forma dignitate et perfectione præcedit materiam, sicut materia non potest

sion qu'il importe de recueillir. Elle est sage et les termes en sont énergiques. On a donc lieu d'espérer que notre docteur continuera l'assaut qu'il a si bien commencé.

Si l'être n'est pas avant l'essence, les universaux pris en eux-mêmes vont pareillement devenir de simples vues de l'intellect. Loin de redouter cette conclusion, Godefroid l'a recherchée. Il l'énonce, puis il argumente ainsi : « Pour être convaincu de ce qui » vient d'être dit, il faut savoir premièrement qu'il « n'existe dans la nature des choses, hors de l'intel- « lect, rien qui soit simplement l'être, la raison d'être « d'une essence ne pouvant être la raison d'être en gé- « néral, mais étant nécessairement cette raison d'être « particulière. En effet, si les universaux, considérés « en leur manière d'être universelle et abstraite, n'e- « xistent pas dans la nature, à plus forte raison cela « se dira-t-il du plus universel des universaux. Or,

produci in esse omnino informis, cum origine præcedat suam formationem, sic essentia non potest produci sine esse, tamen origine præcedit suum esse. Sed ex prædictis potest ostendi quod sic non potest per omnem modum dici. Nam si sic differunt hæc, scilicet esse et essentia, ut potentia et actus, tunc aut differunt ut potentia simpliciter, quod est hyle, et actus simpliciter, qui est forma substantialis. Et sic veritatem habere videtur quod dicitur. Aut differunt ut potentia secundum quid, ut subjectum et actus secundum quid, qui est forma accidentalis; et tunc cum illud quod sic est in potentia non solum origine sed actualitate et perfectione habeat esse simpliciter, prius quam illud quo perficitur sic secundum quid, et sic etiam dicitur prius simpliciter absque aliqua determinatione, licet, ut est potentia secundum quid, sit prius solum origine, et imperfectius secundum quid, et aliud prius perfectione non simpliciter secundum quid; sicut patet. Cum fit ignis calidus, ut dictum est, videretur quod simpliciter crearetur prius esse quam essentia, sicut simpliciter prius producitur ignis in esse, ignis per generationem simpliciter, quam producatur ignis in esse calidi per generationem secundum quid. Et ideo secundum prædicta dicendum est, quod cum omnino sint idem secundum rem esse et essentia, non est ibi aliqua prioritas, non ordo realis, nisi forte secundum rationem et modum intelligendi et significandi. » God. de Fontibus, *Quodlibeta*, Quodlib. secundum, qæust. ultima.

« l'étant et l'être sont ce qu'il y a de plus universel ; « donc, etc., etc. En outre, s'il existait dans la nature « une chose possédant l'être absolu, sans aucune « détermination particulière, comme toutes les choses « prises ensemble possèdent l'être en général, l'être « absolu, toutes les choses seraient cette chose, et « ainsi, dans la nature, tous les étants ne seraient en « réalité qu'un seul étant, comme l'a déclaré Parmé-« nide. Ce qui est faux ; donc, etc., etc. Secondement « il faut savoir que les espèces dites *entia specialia* ne « déterminent pas l'être, mais en sont plutôt les déter-« minations, en descendant jusqu'aux derniers degrés « de l'être. En effet, la notion du genre n'est jamais con-« tenue dans la notion de ce qui détermine le genre en « espèce, « animal » étant hors de la notion de « raison-« nable ». Mais l'être ne peut être hors de la notion « d'une chose quelconque ; donc l'être ne signifie pas « une chose en soi, alors même qu'on emploie ce mot « pour désigner l'ensemble des choses. L'être n'est « pas toutefois purement équivoque ; il est analogue, « puisqu'il existe entre tous les êtres une analogie, « une relation harmonique, une ordonnance non « moins essentielle que conceptuelle : en effet, aussi « bien suivant la réalité que suivant l'intelligence, la « plupart des êtres sont dans une dépendance réci-« proque (1). » Godefroid de Fontaines ne dédaigne

(1) « Ad hujus ergo evidentiam sciendum primo quod in rerum natura extra intellectum non est aliquid quod sit esse solum, ita scilicet quod ratio sua in essendo sit solum ratio essendi, sine appositione alicujus particularis rationis essendi. Quod patet primo, quia si universalia in suo esse universali et abstracto non habent esse in rerum natura, sed tantum in intellectu, oportet hoc maxime verificari de maxime universalibus. Sed ens et esse sunt de maxime universalibus ; ergo, etc., etc. Secundo, quia si aliquid in rerum natura esset absolute dictum, nullam determinatam rationem entis includens, cum omnia includant esse universaliter et absolute

pas les arguments employés déjà dans l'intérêt de son opinion ; mais, on le voit, il ne se contente pas de reproduire des lieux-communs ; il fait valoir contre les thèses réalistes des objections nouvelles. Il déclare d'ailleurs, et en des termes excellents, que la négation de l'être en soi n'infirme en rien les grands principes sur lesquels reposent, d'une part, la science des choses, et, d'autre part, l'ordre social. Non, sans doute, tous les êtres ne sont pas un seul être ; l'individualité des choses, la personnalité des êtres raisonnables ne sont pas de décevantes illusions. Mais s'ensuit-il que le logicien soit contraint de voir dans toutes les natures des actes étrangers les uns aux autres, absolument isolés, absolument libres, n'ayant aucun rapport, aucun lien ? C'est une conséquence extrême, contre laquelle Godefroid de Fontaines est jaloux de s'inscrire. S'il proteste, en physique, contre la thèse de l'être commun quoique multiforme, il reconnaît que la vie de tous les êtres est réglée par la même loi, qu'ils ont tous en commun une manière d'être dont l'analyse elle-même rend un compte exact en démontrant l'harmonie de tous les phénomènes individuels. S'il ne veut pas, en morale, que tous les individus humains soient pris pour d'éphémères mani-

dictum, omnia essent illud unum esse, et sic in rerum natura omnia essent aliquid unum secundum rem, sicut posuit Parmenides ; quod falsum est. Ergo, etc., etc. Secundo sciendum est quod... nec entia specialia se habent ad ens sicut species determinantes ipsum, sed magis sunt significata ejus etiam usque ad specialissima descendendo, quia semper genus est extra intellectum illius per quod determinatur ad speciem ; sicut animal est extra intellectum rationalis. Ens autem non potest esse extra intellectum alicujus rei, et ideo ens non dicit aliquid unum, etiam secundum intellectum, de omnibus rebus ; nec tamen est pure æquivocum, sed analogum, nam inter entia est quædam analogia et proportio, sive ordo, et in essendo et in significando, quia et in esse et in significari quædam eorum dependent ab aliis. » Quodl. III, quæst. 1.

festations de l'homme en général, et si, par conséquent, il se prononce contre la tyrannie de l'état, défini le maître absolu, souverain, de tous ses membres devenus ses sujets, il professe néanmoins que tous les citoyens d'une même patrie sont unis les uns aux autres par une chaîne plus forte que de simples contrats, et que cette chaîne est l'instinct des devoirs réciproques, l'instinct de l'ordre, l'instinct social. Allons maintenant vers d'autres conclusions.

Si l'universel n'est pas un tout réel qui sert de sujet aux choses singulières, qu'est-il donc ? Il est, en tant que joint aux choses, leur manière d'être plus ou moins commune ; mais, en tant que vraiment universel *per se*, ce n'est pas autre chose qu'un concept formé par voie d'abstraction. Voilà ce que Godefroid de Fontaines déclare sans équivoque, avec tous les nominalistes et tous les adhérents de l'école dominicaine. Battus sur le terrain de la physique et forcés d'avouer leur défaite, quelques réalistes obstinés disaient alors : Si les choses ne subsistent qu'individuellement, comment expliquer la production de cet universel conceptuel qui vient des choses sans être conforme à la nature des choses ? Il faut donc que l'intellect agent modifie la nature des choses avant d'en transmettre la notion à l'intellect patient, ou que, du moins, par une opération exercée sur le fantôme ou l'espèce impresse, l'intellect agent transforme cette espèce de particulière en universelle (1). Mais ce sont là, suivant notre docteur, des imaginations puériles. Les choses

(1) « Arguebatur quod intellectus agens aliquid facit circa rem, sive circa phantasma quod est repræsentativum rei intelligibilis, quia, secundum Commentatorem, intellectus facit unversalitatem in rebus; et hoc arguitur ratione quod cum aliquid est agens vel movens in potentia, si fiat agens vel movens

sont ce qu'elles sont et l'intellect agent n'exerce sur elles aucun empire. En ce qui regarde les concepts, ils viennent des choses, et, suivant des procédés qui lui sont propres, l'intellect conçoit universellement ce qui subsiste individuellement. Est-ce à dire que, pour préparer cette conception, l'intellect agent ait besoin de faire transporter dans son laboratoire les espèces de première intention, de les jeter dans un creuset afin de les dégager de toutes les circonstances individuantes, de les réduire à leur dernière essence, et de les présenter ensuite sous cette nouvelle forme à l'intellect patient ? Il faut s'en tenir à quelque chose de bien plus simple. Les sens éprouvent des sensations ; l'intellect forme des abstractions : voilà tout ce que Dieu nous a permis de savoir touchant la génération des idées ; n'inventons pas des fables pour expliquer ce que nous pouvons regretter de ne pas mieux comprendre. (1).

in actu, oportet quod ipsum aliquo modo transmutetur et quod circa ipsum fiat aliquid quod de se non habet. Ergo cum res quæ erat intelligibilis in potentia fiat intelligibilis et movens intellectum possibilem in actu, et hoc virtute intellectus agentis, oportet quod circa ipsam aliquid fiat ab intellectu agente. » Quodlib. V.

(1) « Verum est quod intellectus facit universalitatem in rebus; non quidem quod per ejus actionem contingat quod res secundum id quod sunt in seipsis sint universales, sed sic quod ejus actione vel virtute fit quod quidditas rei quæ singulariter existit per hoc quod per lumen intellectus agentis attingitur, secundum id quod est quidditas essentialis præter designantia accidentia, ab intellectu possibili sic apprehendatur. Illud enim quod sic ab intellectu agente attingitur et intellectui possibili objicitur, quamvis in esse quædam habet condeterminantia conditionibus individuantibus ipsum, (et) sit solius Socratis determinate, secundum id tamen secundum quod attingitur, sive id quod attingitur, sic non plus est determinatum ad Socratem quam Platonem : sicut enim materia Socratis, ut secundum se absque omni forma determinata considerata, non plus est Socratis quam Platonis, vel cujuscumque alterius, et sic in omnibus quadam unitate et una natura, ita etiam forma Socratis, sive ipsa humanitas Socratis, ut præter omnes conditiones prædictas considerata, non plus est Socratis quam alterius, sed est id quod est aliquid secundum se in tali specie vel natura, et sic quadam uni-

Toutes ces conclusions sont simplement thomistes. Quand donc Godefroid de Fontaines n'est-il pas d'accord avec saint Thomas ? C'est quand celui-ci fait aux réalistes des concessions dont ils peuvent abuser. Ainsi Godefroid n'approuve pas les termes dont s'est servi saint Thomas en exposant sa thèse relative au principe d'individuation. Rechercher le principe d'individuation et faire grand état de cette recherche, c'est offrir un argument de grand poids aux partisans des essences universelles. En effet, si l'individuation s'opère au moyen d'un principe externe, ce principe est un agent qui vient saisir une portion du genre, s'y adjoindre et constituer l'espèce, puis saisir une portion de l'espèce et constituer de même l'individu. A ce compte la matière est par elle-même, et par elles-mêmes sont également les formes qui viennent la diversifier. Ainsi les différences appartiennent à la catégorie de la substance, et tout phénomène qui se manifeste sur le fonds commun de la matière est produit par une

tate est humanitas in omnibus, quia non importat in se unde in diversis distinguatur. Unde Avicenna, quinto *Metaphysicæ : Humanitas quæ est in Platone, ex eo quod est humanitas, non est alia ab ea quæ est in Socrate.* Non est tamen concedendum quod hæc et illa sunt una numero. Hoc tamen scilicet ut, absque diversitate numerali, ipsa quidditas secundum se absolute comprehendatur, fit contactu luminis intellectus agentis præter conditiones individuantes ipsam quidditatem in se attingentis, ut dictum est ; ut sic ipsum universale, secundum formalem rationem, sit in intellectu subjective, quia ipse conceptus intellectus est universalis et abstractus ; quia nec est in subjecto designato, nec est etiam objecti quantum ad hujusmodi conditiones designantur. Non sic autem universale est secundum formalem rationem in re extra, quia nulla res materialis existit extra in rerum natura nisi singulariter sit, scilicet per conditiones individuantes designata... Et ideo rei extra non dat intellectus universalitatem realem et formalem, sed hoc dat ei quod quia attingitur dicto modo, secundum hunc modum quo sic attingitur fit objectum intellectus abstracti, et causat abstractum conceptum qui est universale formaliter ; et hoc est quod dicitur quod licet res existant singulariter, tamen universaliter intelliguntur. » Quodlibet V.

forme additionnelle dont l'accession décompose une forme supérieure. C'est là ce que devaient dire, non pas les thomistes, mais leurs adversaires, les partisans de la forme individuante, et ce qu'ils disaient en effet, comme nous l'apprennent, outre leurs écrits, les témoignagnes conformes de Siger (1) et de Godefroid. Mais celui-ci leur répond : qu'est-ce que cet agent externe à l'égard du genre, de l'espèce? C'est un accident. Donc la génération de l'individu est accidentelle. Voilà ce qu'il faut déclarer quand on est de la secte réaliste, quand on est fidèle et sincère disciple des maîtres franciscains. Godefroid de Fontaines reconnaît que de saints docteurs ont partagé cette étrange opinion (2). Ce qui ne l'empêche pas de la combattre. Rien avant la substance, avant l'atôme; voilà ses prémisses. Que l'esprit d'analyse, si prompt à concevoir des chimères, distingue, au sein de la

(1) Sigeri *Quæstiones naturales*, num. 16,133, f. 54, verso, col. 1.

(2) « Individuum, prout nunc de individuo loquimur, dicitur proprie singulare suppositum unius naturæ communis, quæ in pluribus ejusdem rationis et naturæ vel speciei invenitur in actu vel in potentia. Cum ergo individua plura sub eadem specie in aliquo conveniant, quia in natura communi speciei, sive in natura communiter intellecta sub ratione speciei, per illud autem per quod conveniunt differre non possunt, videtur quod supra naturam quam importat species addat individuum aliquid per quod natura communis in illo individuetur, et ab aliis ejusdem speciei individualiter, vel materialiter distinguatur; sicut enim commune quod est genus non potest dividi in plura specie differentia nisi per additionem alicujus ad rationem speciei pertinentis, quod differens est in diversis, ita etiam videtur quod commune, quod est species, non possit dividi in plura secundum individuum, nisi quodlibet individuum addat aliquid supra naturam speciei, quæ, quantum est de se, una est in omnibus individuis, alioquin plura essent plura et non essent plura, quia nec in illa natura haberent aliquam differentiam.... Sed non videtur posse intelligi addi aliquid pertinens ad essentiam et naturam individui, quia illam totam dicit species, quæ est totum esse individuorum; ergo, si aliquid additur, videtur esse aliquod pertinens ad naturam accidentalem... Videtur ergo quod individuatio fiat per accidentia, et hoc videntur dicere philosophi et sancti doctores. » Quodl. VII, quæst. 5.

substance, tout ce qu'il y voudra distinguer ; en ordre de génération, rien ne marche avant elle (1). Oui, saint Thomas proteste à bon droit contre la thèse de la forme adventice. Cette thèse ne peut, en effet, s'appuyer que sur une grande erreur. Si l'individualité vient de cette forme, la matière est universelle, et voilà tous les individus subsistant au sein du même être. Mais comment saint Thomas prétend-il résoudre cette question, que de frivoles discoureurs ont rendue si grave aux yeux de l'école ? L'individuation, dit-il, ne peut venir d'un principe externe. A cette proposition Godefroid de Fontaines s'empresse de souscrire.

(1) « Secundum hoc esset dicendum quod quid est, sive quidditas, et habens quidditatem differrent realiter, ut per « quid est » vel quidditatem intelligatur natura secundum speciem quæ definitur et cujus definitio explicat quod quid est ejus, per « habens quidditatem » intelligatur substantia prima vel individuum de quo species prædicatur, et per hoc etiam definitio vel quidditas speciei ei attribuitur ; et sic etiam natura et suppositum non sunt idem sicut substantia cum accidentibus et substantia secundum se. Sed illud non videtur posse stare, quia individuum non addit supra speciem id quod non plus includitur in significato individui quam speciei. Sed non magis de significato, vel intellectu, vel ratione individui in genere substantiæ accidentia, quam de ratione speciei individuum ; nimirum intelligimus substantiam primam, quæ principaliter et maxime substantia dicitur et secundum se habet esse reale in rerum natura extra intellectum, et de qua substantia per se et essentialiter prædicatur tanquam de eo quod est in genere substantiæ per se et diverse ; per speciem autem intelligimus substantiam secundam quæ de prima dicitur, et de illa est non sicut in subjecto, sed sicut in supposito, cujus essentiam totam dicit ... Item quod posterius est altero non potest esse causa illius secundum quod posterius. Sed omnia accidentia individua videntur esse posteriora et adventitia substantiæ ; ergo in suo esse et sic etiam in sua individuatione, vel in suo esse individuo, præsupponunt substantiam in suo esse et in suo esse individuo, sive ipsam esse individuam, ut suum subjectum in quo habent accidentia omnia esse et individuari... Item non videtur posse dici quod accidentia faciant individua vel numero divisa, quia nec secundum se habent esse simpliciter, sed in substantia : ergo magis habent suam individuationem, ut videtur, a substantia singulari quam e contrario. Item si per accidentia solum fieret individuatio et formalis divisio, vel distinctio singularium sub una specie, non differrent re substantiali, essentiali, essentialiter et substantialiter ad invicem, sed solo accidente, nec esset unus homo alius ab altero in

Mais saint Thomas ajoute que l'un des deux éléments de la substance porte avec lui-même ce qui l'individualise ou le détermine, et que, déterminé par cette qualité concomitante, cet élément est à l'égard de l'autre le sujet de toute information ; donc l'individualité vient de la matière, mais de la matière naturellement, nécessairement circonscrite et limitée par telle quantité, telle étendue (1). Autre erreur, suivant Godefroid de Fon-

substantia, quia quidquid ad substantiam pertinens esset in uno esset in alio, et ideo solum alius in accidentibus esset : sicut in uno homine existente sub aliquibus accidentibus, postea omnibus illis quacumque virtute creata vel increata mutatis, ipse non differret a seipso substantialiter, sed accidentaliter tantum, et tum esset alius numero a seipso propter alietatem accidentium ; quod tamen est falsum. Ergo cum, hoc posito, non variaretur homo secundum numerum vel individuum, quod non est nisi quia non variaretur secundum substantiam quamvis variaretur secundum accidentia, individuatio in genere substantiæ non videtur causari ex accidentibus. » Quodlib. VII, quæst. 5.

(1) « Verum est autem quod homo ille esset aliquo modo alius numero a seipso, eo quod quantitas et alia accidentia circa ipsam numerationem et divisionem vel distinctionem haberent non ex diversitate subjecti, sed ex eorum interruptione et variatione illorum secundum esse et non esse circa idem subjectum. Sicut enim si homo habens accidentia posset postea conservari sine illis, tamen non haberet undè cum alio connumeraretur numero accidentali ; secundum hoc etiam aliquo modo non esset idem homo numero qui prius. Sed quia inter omnia entia quantitati soli per se videtur convenire divisibilitas in plura ejusdem rationis, et sic in plura non essentialiter sive specifice et per se sed materialiter differentia, puta hæc et hæc albedo non videtur esse alia et alia sub eadem specie differens numero secundum se, sed in quantum intelligitur esse in superficie ut in subjecto et extendi extensione superficiei, et sic intelligitur posse habere diversas partes ejusdem rationis in diversis partibus superficiei, similiter etiam in substantia materia secundum se non includit aliquid unde possit habere plures partes ejusdem rationis, imo ut sic est una et indivisibilis. Similiter etiam de quacumque forma substantiali se habet ; unde hæc substantia, ut hæc et hæc equinitas, non videtur esse alia et alia sub eadem specie differens numero secundum se ; nec secundum se intellecta equinitas videtur comprehendere unde per se possit esse hæc et hæc. Sed in quantum intelligitur importare formam in materia quanta et extensa sub diversis partibus quantitatis, habet etiam diversas partes substantiæ ejusdem rationis. Propter quod etiam forma habens partes ejusdem rationis in illa materia recipitur. Videtur ergo quod hæc individuatio, vel divisio, vel distinctio secundum

taines. Qu'est-ce, en effet, que la quantité ? Malgré tous les artifices dont on fait usage pour dissimuler la vraie nature de ce principe, la quantité n'est, à l'égard de la matière, qu'un accident. Or on ne fera jamais venir d'un accident la différence substantielle (1). En résumé, Godefroid de Fontaines déclare qu'on doit définir la substance un étant qui subsiste par lui-même, et qu'il n'y a pas lieu de rechercher d'où lui vient ce qui répond à la définition de l'individuel. L'individuel est ce qu'il est, sous tous les rapports, par l'acte qui le produit au nombre des substances. *Res communiter non existunt* : il n'y a pas d'existence commune pour les choses ; donc aucun des deux éléments de la substance ne peut être pris pour un non-différent. Or, si ni l'un ni l'autre n'est un non-différent, pourquoi s'enquérir d'où vient la différence ? Ce qui constitue la différence, c'est l'individualité. Pour que l'individualité fût accidentelle, il faudrait qu'elle advînt à la surface d'un substant commun. Mais il n'y a pas de substant commun ; donc l'individualité n'est pas

numerum et individuum, habet esse in omnibus aliis, tam accidentibus quam substantiis, per ipsam solam quantitatem, et ideo tota difficultas præsentis inquisitionis quantum ad entia materialia videtur versari circa quantitatem. Nam si aliquod accidens sit causa individuationis, hoc videtur quantitati tribuendum. » Quodlib. VII, quæst. 10.

(1) ..... « Si esset (quantitas) ratio formalis qua unum individuum speciei ab alio differret et distingueretur numero, unum non differret ab alio substantialiter, sed accidentaliter, quia differentia est per formam ; ubi ergo non est alia forma non est realis differentia. Ergo si in duobus individuis non sit alia et alia forma substantialis, sed solum accidentalis, quæ est quantitas, quod oportet dicere si quantitas divisa sit præcisa ratio formalis hujus diversitatis et non ipsa forma substantialis, unum individuum differret ab alio solum accidentaliter, sive secundum formam accidentalem, et essent plura secundum quantitatem, sive plura quanta, et non secundum substantiam, sive non essent plures substantiæ ; quod est manifestum inconveniens...... Ita omnia individua unius speciei essent unum in natura substantiali omnino indivisa.... » Quodlib. VII, quæst 5.

adventice, c'est-à-dire postérieure à la génération d'une matière, d'une forme communes. En deux mots, l'individualité ne procède ni de la matière ni de la forme ; mais elle est la condition naturelle, nécessaire, de toute matière informée, et son principe est l'acte même qui produit une substance hors du néant (1). Telle est la doctrine de Godefroid de Fon-

(1) « Per prædicta patet quid dicendum sit ad quæstionem, quia cum suppositum dicat individuum in genere substantiæ, *est ens per se existens et in se subsistens*. Tale quid autem est substantia prima quæ, secundum Philosophum, libro *Prædicamentorum*, proprie et principaliter et maxime dicitur substantia. Ergo in sua ratione non includit nisi quæ ad rationem substantiæ pertinent. Etenim proprie substantia dicitur, ut dictum est; et sic, quamvis non habeat esse sine quantitate in quantum est substantia materialis, tamen illam per se in sua ratione non includit. Ex quo videtur quod quidquid importat natura significata nomine communi, sive abstracto, sive concreto, sub ratione communi et indeterminata de principali et per se significato, cum, ut visum est, hoc non sit nisi id quod ad substantiam pertinet, hoc totum et natura aliquid importat sub ratione propria et determinata suppositum, significatum nomine individui in genere substantiæ, sive in abstracto, sive in concreto. Unde, sicut humanitas significat talem entitatem ex carnibus et ossibus etc., etc., constitutam, quod non est sine accidentibus indeterminatis, sive sine quantitate indeterminata et qualitate, etc., etc., licet non significet illam naturam modo quo intelliguntur ista, ita hæc humanitas, puta Socrateitas, significat entitatem ex determinata anima et corpore constituta, quæ non est sine accidentibus determinatis, licet non significet talem naturam sub modo quo talia accidentia intelliguntur ; et omnino proportionaliter dicendum est de hoc homine, puta Socrate, comparato ad hominem, quod hujusmodi accidentia determinata non magis sunt de significato vel ratione individui, puta Socratis, quam accidentia indeterminata de ratione speciei, puta hominis, cum species, tanquam substantia secunda, de individuo tanquam de substantia prima per se et essentialiter prædicetur. Ex iis patet quod Socrates est ens per se, quia contra ens per accidens distinguitur. Ergo non includit per se aliquid ad naturam accidentalem pertinens per se, scilicet ex significato principali..... Res non existunt nisi singulariter, prout nomine proprio significantur ; communiter autem, sive secundum suam communitatem non existunt, sed solum intelliguntur, et sic etiam nomine communi generis vel speciei significantur. Patet quomodo suppositum est idem vel non idem cum natura, quia non differt, sicut conceptus communis et indeterminatus quantum ad aliquid ad essentiam pertinens, qualis est conceptus generis et conceptus specialis et determinatus qualis est conceptus speciei, nec differt a natura speciei, quæ

taines sur le principe d'individuation. C'est au fond celle de saint Thomas, mais en la présentant sous une autre forme, sous une forme plus simple, Godefroid la rend moins attaquable. Ayant reconnu que le langage de saint Thomas laissait quelque prétexte à la thèse des natures communes, il le condamne et s'exprime autrement. A notre avis, il ne pouvait mieux s'exprimer.

Mais notre docteur ne s'arrête pas là. C'est un nominaliste d'une sincérité remarquable, qui veut dissiper toutes les chimères des systèmes abstraits, et, sur tous les points, ramener la science à des faits indubitables, à des réalités incontestées. On se rappele les objections que nous avons faites à la thèse thomiste des idées divines. Ces objections ont peut-être été jugées téméraires. Eh bien ! les voici justifiées par un docteur des moins suspects, le vicaire du pape dans l'église de Paris. Godefroid commence par établir qu'il y a trois manières d'être pour les choses : dans la nature, *esse reale ;* dans l'intellect humain, *esse diminutum* ; dans l'intellect divin, avant la création, *esse in causis*, *esse in potentia*. Il ajoute que les choses, considérées comme étant en puissance, ne sont dans aucun prédicament, la définition prédicamentale supposant d'abord la substance, et la substance l'existence. Et voici la conclusion qu'il tire lui-même de ces prémisses. Puisque les idées sont avant les choses, elles ne sont pas des choses ; donc elles ne sont pas quelques en-

significat unam et eamdem rem aliter et aliter conceptam et intellectam, quantum ad id quod ad ipsam essentiam rei pertinet.... » Quodlib. VII, quæst 5.

(1) « Non potest dici de aliquo quod sit in aliquo prædicamento, sive res prædicamenti alicujus, puta substantiæ, nisi aliquo modo sit substantia, et sicut est substantia, vel sicut convenit ei non subesse sic est in prædi-

tités, puisque ces termes chose, substance, essence, entité sont synonymes. Une conclusion si décisive, et selon notre jugement, si correcte, ne pouvait être, on le comprend, facilement acceptée. Dominicains et franciscains devaient la trouver à peu près également choquante. Godefroid était donc obligé de démontrer qu'elle n'était pas moins acceptable par les théologiens que par les philosophes. Ayant donc rapporté la définition des idées divines telle que saint Augustin l'a donnée, il ajoute : « Il résulte de là qu'on ne suppose en Dieu, « comme raison d'être de l'exemplaire suivant lequel « une chose temporelle doit être produite, rien de plus « que la raison idéale, qui devient, avec le concours « de la volonté, raison efficiente, ainsi qu'est en nous « l'art de la médecine, l'art de l'architecture, et que « cette raison idéale est à la fois la cause formelle « exemplaire et, avec le concours de la volonté, la « cause efficiente. Ainsi la raison idéale qui est en « Dieu ne peut rien produire ni sous le mode de l'es-« sence, ni sous le mode de l'existence, sans devenir « efficiente par l'accession de la volonté. En consé-« quence, si vous dites que Dieu produit une chose « pourvue de quelque entité réelle, et réellement dif-« férente de lui-même en tant que simple raison d'être « d'une forme exemplaire, et si vous dites qu'il la produit « par le seul fait d'un acte conceptuel de l'intellect, « sans le concours effectif d'un acte de la volonté, je « vous réponds que cette chose n'est rien, comme le « déclare expressément saint Augustin ; elle n'est rien,

camento substantiæ ; nunc autem constat quod rosa non existens est flos in potentia, non solum quantum ad esse existentiæ, sed essentiæ.... Res antequam existant non habent aliquod esse reale, nec quantum ad esse essentiæ, sicut nec existentiæ, nisi esse intellectum, et in potentia, sive potentiale. » Quodlib. VIII, quæst. 3.

« cette chose, que l'effet d'une cause accidentelle, tran-
« sitoire, que l'on rapporte par fausse conjecture à
« l'essence éternelle et incorruptible de Dieu. Il est
« donc tout à fait évident que ce qu'on suppose dans
« la science, dans l'intelligence divines, ne diffère pas
« des idées par lesquelles nous nous expliquons à
« nous-mêmes la connaissance que Dieu doit avoir de
« l'ensemble des choses telles qu'elles sont ou
« telles qu'elles doivent être. Ainsi l'on n'admet,
« avant que ces choses existent, rien de plus que la
« connaissance de leur future existence. Conséquem-
« ment ni saint Augustin, ni aucun docteur authen-
« tique dont les écrits aient passé sous mes yeux, n'a
« supposé quoi que ce soit d'antérieur à l'existence des
« choses, sinon les idées par lesquelles nous nous
« expliquons que ces choses étaient connues ; et la
« raison d'être de tout ce qui est produit selon ces
« idées, soit, si cela était possible, en l'état de pure
« essence, soit en l'état d'essence et d'existence, ce
« n'est pas uniquement la cause formelle exemplaire,
« c'est encore la cause agissante et efficiente......
« Personne n'a jamais pu démontrer cette gradation
« dans la production des choses : d'abord l'idée, et en-
« suite, au moyen de l'idée, la production de l'exis-
« tence.... Non l'essence divine n'est pas, sous le rap-
« port de certaines raisons idéales, la forme exem-
« plaire par laquelle les essences des créatures sont ce
« qu'elles sont en tant que réelles, c'est-à-dire certains
« exemples réalisés, comme on le prétend, de toute
« éternité, avant que ces créatures existent ; elle est
» simplement la forme exemplaire qui, la volonté lui
« prêtant son concours, attribue simultanément aux
« créatures l'être qui répond à l'essence et l'être qui

« répond à l'existence ; autrement on ne pourrait pas « dire que Dieu les a faites de rien.... En effet on ne « saurait appeler rien une essence vraie, réelle, quid « ditative et prédicable (1). » Ainsi Godefroid de Fontaines conteste la permanence formelle des idées divines, identifiant la cause exemplaire et l'acte volontaire qui tire les choses du néant. Nous avons emprunté le texte de cette critique si précise, si rigoureuse, au huitième *Quodlibet*. On la retrouve, avec

(1) « Ex his nihil ponitur in Deo habere rationem temporalis exemplaris ad constituendum aliquid, nisi ratio idealis, quæ est etiam ratio effectiva accedente voluntate, sicut in nobis ars medicinæ et domus in mente, et est causa formalis exemplaris, ut est causa effectiva accedente voluntate. Unde ratio idealis in Deo non potest aliquid constituere nec in esse essentiæ, nec in esse existentiæ, nisi efficiendo per voluntatem accedentem. Dicere ergo quod Deus constituit aliquid secundum aliquam entitatem realem differens realiter a seipso secundum solam rationem formæ exemplaris, actu solius cognitionis intellectus, non accedente ratione causæ effectivæ cum actu voluntatis, hoc nihil est, expresse divus dicit Augustinus, hoc quod non habet rationem causalitatis nisi respectu ejus quod oriri et interire potest, non ergo respectu essentiæ, modo quo isti intelligunt, quia illa est æterna et incorruptibilis. Expresse etiam patet quod in divina scientia, vel intelligentia, nihil ponitur nisi istæ ideæ per quas intelligimus cognitiones quas Deus habet de rebus quantum ad totum id quod sunt vel natæ sunt esse; et sic de rebus, antequam in seipsis existant, non ponitur nisi esse cognitum earum. Nunquam ergo posuit Augustinus, vel alius doctor authenticus quem vidimus, de rebus antequam existant, nisi ideas *per quas intelligimus* esse cognitum rerum; et quicquid per eas constituitur, sive in esse essentiæ solum, *si hoc esset possibile,* sive in esse essentiæ et existentiæ, non solum secundum rationem causæ formalis exemplaris, sed agentis vel efficientis constituitur. Non enim dicit Augustinus quod alia ratione formatur vel constituitur essentia equi, et alia essentia hominis, et alia esse hominis, etc., quia nec talem modum constituendi videbat.... *Unde non potest ab aliquo inveniri talis gradus ut scilicet primo sit idea, et, mediante illa, constituatur existentia ;* sed solum id quod dictum est: nec essentia divina secundum rationes ideales est forma exemplaris qua essentiæ creaturarum sunt id quod sunt realiter, ut quædam exemplata, ut quidam dicunt, ab æterno antequam existant, sed tantummodo est forma exemplaris qua natæ sunt creaturæ esse et secundum esse essentiæ et existentiæ earum, simul accedente voluntate: alioquin creaturæ non dicerentur fieri ex nihilo..., quia vera essentia realis, quidditativa et prædicabilis non debet dici nihil. » Quodl. VIII, quæst. 3.

d'autres développements, dans le neuvième. Rien n'est donc plus arrêté dans l'esprit de notre docteur.

Le réalisme, battu par les logiciens, par les physiciens, chassé de tous les cantonnements qu'il avait occupés durant le XII[e] siècle, s'était refugié dans les stations les plus reculées de la métaphysique. N'avait-il pas du moins une bonne raison de s'y croire en sûreté, quand saint Thomas lui-même l'y protégeait de sa grande ombre ? Eh bien ! ce dernier asile, le voilà forcé. Mais n'entonnons pas encore le chant de victoire. La lutte n'est pas finie ; bien d'autres combats sont à livrer.

Nous ne voulous pas quitter Godefroid de Fontaines sans ajouter quelques mots à ce que nous avons dit sur la vie de cet éminent personnage. Les chanceliers avaient sur toutes les écoles, au XIII[e] siècle, un pouvoir très grand et très redouté. Le pape dont ils étaient les mandataires, leur donnait pour commission d'encourager les études, mais en les surveillant :

Papa tamen leges dabat atque magistros,
Lædere ne posset philosophia fidem (1);

et, chargés de cette surveillance, les chanceliers l'exercaient ordinairement avec la plus grande rigueur ; devant eux tremblaient tous les maîtres. C'est pourquoi n'omettons pas de rappeler, à l'honneur de Godefroid, qu'il fut un chancelier tolérant et même libéral. Admis au synode de l'année 1277, il a regretté d'y voir condamner si durement la doctrine de saint Thomas sur la nature des anges. Il ne l'a pas défendue, ne l'approuvant pas ; mais il aurait voulu qu'on se contentât de la corriger, sans infliger l'outrage d'une censure canonique à la mémoire d'un si respectable

(1) Hobbes, *Hist. ecclesiast.* vers. 1863.

docteur. Quand il s'agit de propositions qui ne blessent ni la foi ni la morale, pourquoi, dit-il, contrarier la liberté des paroles, des écrits ? Parce qu'on n'adhère pas à toutes les opinions d'un maître, convient-il de lui faire un procès solennel et de le flétrir pour de simples vétilles (1) ? Cette protestation mérite assurément d'être signalée. Elle prouve que, depuis la reprise des études, il s'est fait, au moins dans quelques esprits, un notable progrès.

Parmi les compagnons de Godefroid de Fontaines au collège de la rue Coupe-Gueule se trouvait un jeune homme de grande espérance qui se fit plus tard un grand nom, Pierre d'Auvergne (2). On suppose qu'il fut un des auditeurs de saint Thomas, entre les années 1252 et 1261. C'est une conjecture très vraisemblable. Nous le voyons ensuite, en 1275, recteur de l'Université de Paris, enfin chanoine de cette église en 1301. La date probable de sa mort est l'année 1305. Ce n'est pas à l'originalité de son esprit, de ses opinions ou de sa méthode que Pierre d'Auvergne doit la célébrité qu'il a si longtemps conservée dans l'école de Paris. On ferait de longues recherches dans les gloses de ce docteur avant d'y rencontrer une distinction nouvelle ; mais en achevant les commentaires laissés imparfaits par saint Thomas, en interprétant sobrement, clairement, d'autres parties moins connues de la collection aristotélique, il a bien mérité des maîtres et des écoliers. C'est leur juste reconnaissance qui l'a rendu célèbre. Voici l'indication de ses écrits philosophiqnes. Quétif et Échard mentionnent

(1) Quodlib. XII, quæst 5. — Voir *Hist. littér. de la Fr.*, t. XXI, p. 552.

(2) Franklin, *La Sorbonne*, p. 222.

d'abord : *Supplementum commentarii sancti Thomæ in librum tertium de Cælo et Mundo et commentarius in quartum.* Ces gloses ont été imprimées dans les *Œuvres* de saint Thomas. C'est peut-être le même ouvrage qui, dans un manuscrit du collège de Navarre, portait cet autre titre : *Quæstiones super quatuor libros de Cælo et Mundo.* Mais nous ne saurions l'affirmer ; le manuscrit de Navarre que désignent les bibliographes de l'ordre de Saint-Dominique ne se retrouve pas à la Bibliothèque Nationale. *Super quatuor libros Meteororum*, glose imprimée à Salamanque, en 1497, in-folio. *Super Aristot. de Juventute et senectute;* glose attribuée dans plusieurs manuscrits à saint Thomas, mais qu'il faut restituer à Pierre d'Auvergne. Elle a été imprimée à Padoue en 1493 ; à Venise en 1505, 1507, 1525 et 1566, in-fol., avec d'autres gloses du même docteur sur les traités intitulés *De motibus animalium*, *De longitudine et brevitate vitæ*, *De respiratione et inspiratione*, *De morte et vita.* Pierre d'Auvergne avait ainsi commenté tout le recueil des *Parva naturalia.* Un seul fragment de ce travail n'a pas été publié ; il existe dans le n° 16,158 de la Bibliothèque Nationale, sous ce titre : *In Aristotelem de Somno et vigilia.* Citons ensuite : *Quæstiones super totam logicam veterem Aristotelis*, dans le n° 16,170 de la même bibliothèque ; *Super duodecim libros Metaphysicorum*, dans le n° 16,158, et *Sex quodlibeta*, recueil considérable, qui aurait mérité les honneurs de l'impression, dont on rencontre cinq copies à la Bibliothèque Nationale, provenant de fonds divers. C'est ici qu'Échard termine le dénombrement des œuvres philosophiques de Pierre d'Auvergne. Mais il n'est pas complet. Nous pouvons y ajouter d'abord une glose

sur l'*Introduction* de Porphyre. Cette glose, qui commence par *Circa librum Porphyrii quæruntur quædam in generali*, est tout à fait distincte du commentaire sur l'*Organon* qui a pour titre : *Super totam logicam veterem*. Comme elle se trouve dans le même manuscrit, on s'étonne qu'Échard ne l'ait pas connue. Ajoutons encore : *Super Aristotelis Politicorum libros*. Deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale, sous les nos 6,457 et 16,089, contiennent deux traités différents sur la *Politique* qui sont pareillement attribués à Pierre d'Auvergne. Sont-ils vraiment l'un et l'autre du même auteur ? Un savant critique nous dissuade d'en douter (1). Nous complétons enfin ce catalogue supplémentaire en indiquant un *Sophisma determinatum*, pur exercice de logique, qui se trouve dans le n° 16,089, où il commence par *Philosophica disciplina tribus de causis est appetenda*. Comme on le voit, Pierre d'Auvergne doit être compté parmi les docteurs universels. C'est d'ailleurs un savant modeste ; dans ses courtes gloses il suit de très près Aristote et s'abstient à l'ordinaire de faire aucune digression. Cependant, s'il s'élève quelque doute sur le sens d'une phrase, d'un mot, il rappelle aussitôt les principes. Et ces principes quels sont-ils ? Ceux de saint Thomas ; il n'en connaît pas d'autres ; aucun régent d'aucune chaire dominicaine ne fut, en aucun temps, un thomiste plus confiant que ce chanoine de Paris.

La même simplicité recommande les écrits d'un autre sorbonniste contemporain, Girard de Nogent (2). Ses *Questions sur les Seconds Analytiques*, qui nous

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XXV, p. 100.
(2) Franklin, *La Sorbonne*, p. 222.

ont été conservés dans le n° 16,170 de la Bibliothèque Nationale, sont d'un logicien très expérimenté. Parmi toutes les formules de la méthode démonstrative, il en a choisi quelques-unes, en très petit nombre, et les emploie seules. Cela donne à toutes ses conclusions une étonnante rigueur. Personne ne paraît avoir eu plus d'aversion pour les subtilités du verbiage réaliste. Comme il n'avait pas à résoudre, à propos des *Analytiques*, les problèmes attribués par le Philosophe soit aux *Catégories* soit à la *Métaphysique*, nous n'avons rien à citer de ses *Questions* ; nous y trouvons néanmoins des preuves nombreuses de son adhésion réfléchie à la doctrine préférée par Pierre d'Auvergne. Ces preuves nous sont particulièrement fournies par les textes qu'il allègue. Ce sont des textes d'Aristote, d'Avicenne, qui, pour la plupart, contiennent des décisions ontologiques. Puisqu'il n'a pas l'occasion de les expliquer, il ne les explique pas, mais il les comprend tous comme saint Thomas a vainement sommé les franciscains de vouloir bien les comprendre.

Déjà nous avons vu passer du côté de saint Thomas les cisterciens, les sorbonnistes. Les augustins vont maintenant les y rejoindre. Des confréries diverses s'étaient formées sous le patronage de l'illustre évêque d'Hippone. La plus récente, celle des ermites de Saint-Augustin, s'établit à Paris en l'année 1259. Elle n'avait pas encore eu de philosophes. A Paris, elle ne put manquer d'en avoir. Le premier fut, comme il semble, Jacques de Viterbe, qui mourut en 1308, après avoir été pourvu selon son mérite des plus hautes dignités. Il était alors archevêque de Naples. On raconte que, visitant sa ville métropolitaine, Jacques de Viterbe se fit d'abord conduire à la chambre

qu'y avait habitée saint Thomas au temps de sa jeunesse, et s'écria plein d'émotion en y entrant : « Je « suis venu m'agenouiller où se posèrent ses pieds. » En outre, un de ses amis a rapporté l'avoir entendu dire : « Je crois fermement que notre Sauveur, par « qui toute vérité nous est enseignée, a député dans « ce monde, pour l'éclairer, d'abord l'apôtre Paul, en« suite Augustin, en dernier lieu frère Thomas, qui « n'aura pas, je crois, de pareil jusqu'à la fin des « siècles (1). » Cet admirateur enthousiaste ne fut pourtant pas un disciple d'une irréprochable docilité ; il a sur quelques points abandonné la doctrine de saint Thomas pour s'attacher à celle de Henri de Gand. On l'a nommé, dans l'école, le Docteur Spéculatif, et ce nom lui convient assez. S'il n'est pas en théologie plus spéculatif que saint Thomas, il l'est plus en philosophie, résistant moins à l'attrait des illusions idéalistes. C'est ce qu'il a de commun avec Henri de Gand. Mais, hâtons-nous de le dire, sur les questions principales il argumente, il conclut en thomiste. Ainsi non seulement il n'admet pas l'actualité réelle de l'être en général, mais il professe encore très fermement que l'idée simple d'un tout indivisible n'est pas dans l'intellect humain. Il est bien vrai que ce mot « l'être » est d'un fréquent usage ; mais sous ce mot qu'y a-t-il ? Il y a le concept formé par analogie d'une manière d'être propre à tous les êtres ; il ny a pas le concept de ces êtres multiples sous la forme d'un être unique. Cet être en général, sur lequel certains philosophes dissertent avec tant d'aisance, n'est donc pas même une abstraction. C'est un mot, et un mot vide (1). Voilà une con-

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t XXVII, p. 46.

(1) « An de ente communiter accepto posset formari unus simplex conceptus ? Et dicendum quod non. De illo non potest formari unus simplex

clusion d'une grande fermeté. Jacques de Viterbe nie de même l'actualité du genre et de l'espèce *secundum se*. *Secundum se* le genre et l'espèce peuvent être définis des parties de l'essence. Or l'essence prise en elle-même n'est pas, on l'a dit, un sujet réel. Conséquemment le genre et l'espèce ne sont, comme parties de cette essence, qu'en puissance de devenir. Mais quittons la patrie des chimères, et, sans plus raisonner sur ce qui pouvait être, voyons ce qui est. Ce monde actuel diffère bien de l'autre. L'essence étant ici représentée par des êtres multiples, les genres et les espèces y suivent la condition de l'essence transformée : ainsi, dans l'abstrait, le genre et l'espèce divisent l'essence, mais

conceptus quod ab intellectu accipitur vel sicut omnino unum et actu et potentia, vel sicut unum in actu quamvis sit multa in potentia ; et hujus ratio est quia... simplex conceptus dicitur ille secundum quem apprehenditur aliquid divisibile secundum quod indivisibile est ; indivisibile autem dicitur aliquid dupliciter, vel quia est indivisibile actu et potentia, vel quia est indivisum actu, divisibile tamen potentia. Si ens non potest accipi ab intellectu ut omnino unum et indivisibile actu et potentia ; cum in entibus sit multitudo et diversitas non potest accipi ut unum in actu et multa in potentia. Quod sic patet, quia illa sic possunt accipi quæ vel habent ab invicem convenientiam similitudinis et conformitatis, sicut partes subjectivæ totius universalis, vel constituunt aliquid per se unum, sicut partes totius essentialis vel integralis... Neutrum autem horum invenitur in his quæ sunt sub ente. Non enim habent ad invicem convenientiam similitudinis et conformitatis, nec magis convenientiam attributionis, cum ens analogice de ipsis dicatur...; nec etiam constituunt aliquid per se unum ; ex substantia enim et aliis prædicamentis in quæ immediate descendit ens non constituit aliquod totum per se unum. Igitur ens non potest accipi ut unum in actu et multa in potentia... Quare manifestum est quod de ente et universaliter de quocumque analogo, secundum quod analogum est, non potest formari unus conceptus ; sed formantur conceptus simpliciter plures. Qui tamen possunt dici unus secundum ordinem quemdam, eo quod ens et quodlibet analogum, in quantum tale dicitur de his quæ sub ipso sunt secundum attributionem alicujus habitudinis... Illud igitur quod nomine entis concipitur simpliciter pluribus conceptibus apprehenditur ; sed possunt dici unus conceptus secundum ordinem et habitudinem. » Jacobi de Viterbio *Quodlibeta* ; dans le num. 15,362 de la Biblioth. Nat. fol. 2, verso.

dans le concret, les êtres sont les sujets auxquels l'espèce, le genre, l'essence doivent l'existence (1). Nous venons d'abréger de longues et subtiles explications. Notre docteur, n'étant pas un dominicain, n'a ni la vivacité ni la franchise des gens qui combattent pour une cause par devoir, par honneur, et il faut une certaine tension d'esprit pour dégager ses décisions des périphrases qui les enveloppent. Quoi qu'il en soit, ces décisions n'en sont pas moins tout à fait contraires à la thèse des réalistes et tout à fait conformes à celles de saint Thomas.

Il partage aussi l'opinion de saint Thomas sur l'origine des idées. Il n'y a pas d'idées innées ; elles sont toutes acquises, comme le démontre Aristote, et le système de Platon doit être rejeté. Mais on ne comprend pas bien Aristote quand on croit exprimer sa pensée tout entière en disant, après lui, que l'âme est nativement une table rase. L'âme est, en effet, cette table rase, mais elle est encore autre chose. Comme table rase elle reçoit des images, des empreintes ; mais ne forme-t-elle pas ensuite des idées ? Donc elle est nativement propre à les former. Nous citons : « Si l'on dit que l'âme « ressemble à une table rase, sur laquelle, en acte, « rien n'est écrit, il faut répondre que l'âme est tou- « jours, en acte, intelligente. C'est, à la vérité, certain « acte incomplet, qu'on appelle puissance naturelle, « ou encore aptitude, qu'on pourrait appeler aussi « manière d'être ; mais il n'est pas acquis, c'est un don « naturel, il est né simultanément avec l'âme. Aussi ne « dit-on pas que l'âme est en puissance à l'égard de « cet acte ; elle n'est en puissance qu'à l'égard de

(1) *Ibid.*, fol. 11, verso.

« l'acte complet (1).... » On a douté que saint Thomas ait, avant Leibniz, clairement constaté les propriétés natives de l'intelligence. A notre avis, le langage de saint Thomas n'est pas moins clair sur ce point que celui d'Aristote, et ce n'est pas une observation nouvelle qu'il faut ici mettre au compte particulier de Leibniz, c'est une formule, un aphorisme mnémonique d'une très louable brièveté. Si pourtant il est vrai que saint Thomas puisse être justement accusé d'avoir obscurément décrit l'aptitude antérieure et supérieure de la raison, certainement on ne fera pas le même reproche à son disciple. Est-il possible, en effet, de dire plus nettement ce qu'il faut dire ? Cette imputation de sensualisme dont on a tant abusé, la voilà, reconnaissons-le, péremptoirement réfutée. *Nisi ipse intellectus* ; soit ! ces termes expriment bien une réserve nécessaire ; mais suppléent-ils cette définition précise de l'énergie intellective : *Actus non acquisitus, sed naturaliter inditus et animæ connaturalis* ?

Notre docteur aborde ensuite une autre question, plus grave encore, celle de la certitude, et voici comment il n'hésite pas à la résoudre. Quels sont nos moyens de connaître ? Nos moyens de connaître

(1) « Ad id quod dicitur quod anima est sicut tabula in qua nihil est actu scriptum, dicendum est quod anima semper est actu intelligens secundum actum quemdam incompletum qui dicitur potentia naturalis vel aptitudo, et potest etiam dici habitus, non quidem adquisitus, sed naturaliter inditus, et quod iste actus est animæ connaturalis. Ideo non dicitur anima esse in potentia ad istum actum, sed est in potentia ad actum completum. Quantum igitur ad hunc actum nihil est actu antequam intelligat, sed est sicut tabula in qua nihil est actu scriptum ; quantum vero ad actum incompletum est omnia in actu antequam intelligat, et per eamdem potentiam dicitur anima non esse aliquid in actu et esse omnia in actu antequam intelligat, diversimode tamen sumpta. » Bibl. Nat. lat. 15,362, fol. 27.

sont notre raison et les choses extérieures. Mais la puissance, l'aptitude originelle de notre raison, on ne peut le nier, elle nous vient de Dieu. Or on ne saurait admettre que Dieu nous ait intellectuellement conformés de telle sorte que nous pensions toujours le faux, jamais le vrai. D'autre part, pour ce qui regarde les choses extérieures, on ne suppose pas sans doute que l'auteur de ces choses se soit donné l'étrange plaisir de nous les faire voir telles qu'elles ne sont pas. Ainsi, toutes les œuvres périssables de Dieu portant l'empreinte de ses idées éternelles, les créatures qui viennent frapper nos sens révèlent la pensée créatrice à notre raison, elle-même créée dans l'attente de cette révélation. Pour conclure, douter de soi-même c'est douter de Dieu (1).

Jacques de Viterbe avoue qu'il a tiré cette conclusion non d'Aristote, mais de Platon interprété par saint Augustin. Il aurait pu se dispenser de nous faire cet aveu ; oui, nous l'avons remarqué plus d'une fois en lisant ses divers écrits, en théologie comme en philosophie ce Docteur Spéculatif est un péripatéticien qui souvent platonise, et souvent dépasse, pour suivre Platon, la limite où saint Thomas s'est prudemment

(1) « Notitia percipitur a cognoscente et a cognito. Notitia enim actualis est similitudo et cognoscentis et cogniti, et secundum hoc paritur ab utroque : tamen a cognito paritur solum ex hoc quod est ejus similitudo, a cognoscente vero et quia est similitudo ejus, in quantum in cognoscente præexistit notitia habitualis cujus quædam similitudo est notitia actualis, et etiam quia cognoscens movet se ad actualem notitiam secundum illam habitualem quæ etiam est similitudo ipsius cogniti licet incompleta. Deus enim impressit animæ et indidit quasdam aptitudines et incompletas similitudines rerum cognoscibilium per quas movet se ad similitudines completas, et secundum hoc dicitur moveri a rebus in quantum se movet ut assimiletur ipsis rebus ; vel, verius dicamus, ut assimiletur illis æternis rationibus a quibus et res ipsæ derivatæ sunt et aptitudines animæ impressæ et inditæ. » *Ibid* fol, 28, verso.

arrêté. Le véritable apôtre du thomisme dans l'école augustinienne, par qui cette école fut gagnée tout entière à la cause du nominalisme modéré, ce n'est pas lui, c'est son confrère Egidio Colonna, Gilles de Rome. Ce religieux de très noble race fut successivement pourvu des plus hautes charges. Élu prieur de la province de Rome en 1284 et général de l'ordre entier en 1292, il fut ensuite, en 1295, nommé par Boniface archevêque de Bourges et, l'année suivante, primat des Gaules. Mais ce n'est pas à toutes ces dignités qu'il a dû sa gloire, c'est au mérite des nombreux écrits. De son vivant, en l'année 1287, dans la ville de Florence, une assemblée générale des religieux de Saint-Augustin décréta que sa doctrine serait désormais réputée la saine doctrine, que dans toutes les chaires de l'ordre ses décisions seraient admises et soutenues, et que pas un lecteur n'aurait le droit de s'en écarter (1). Quoi de plus flatteur qu'un tel hommage ! Ajoutons que, vers la fin du XVII[e] siècle, alors que les traditions de la scolastique paraissaient irrévocablement compromises, alors que les dominicains avaient eux-mêmes abandonné l'étude et la défense de cette philosophie qui avait été presque leur religion, le décret de Florence, après avoir été quelquefois enfreint, était néanmoins resté, chez les augustins, la règle écrite, la loi jurée. Nous en avons une preuve suffisante dans le titre de cet ouvrage de Gavardi : *Schola Ægidiana, sive theologia exantiquata juxta doctri-*

(1) Voici le texte de ce décret cité par Angelo Roccha dans sa vie de Gilles de Rome, en tête du *Defensorium* : « Quia venerabilis magistri nostri Ægidii doctrina mundum universum illustrat, definimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas prædicti magistri nostri omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant, eisdem præbentes assensum et ejus doctrinæ, omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores »

nam S. Augustini à B. Ægidio Colonna expositam ; Naples, 1683, 6 vol. in-folio.

Ambrosio Coriolano, Onuphrio Panvinio et Angelo Roccha attribuent à Gilles de Rome environ soixante traités, commentaires, opuscules théologiques ou philosophiques. Les plus importants sont : *De regimine principum libri tres*, publié pour la première fois à Augsbourg, en 1473, in-folio, par Zainer, et souvent réimprimé depuis cette époque ; *De partibus philosophiæ essentialibus*, dont il existe trois éditions du XVe siècle ; *Quæstio de gradibus formarum* ; *Quodlibeta*, Bologne, 1481, et Louvain, 1646, in-fol. ; *Theoreumata de esse et essentia*, dont la première édition est de l'année 1493 ; *Quæstio de materia cœli ;* Padoue, 1493 ; *Commentarii in octo libros Physicorum ;* Padoue, 1483 et 1493 ; *In Aristotelem de anima ;* Pavie, 1491 et Venise, 1496, 1499, 1500 ; *Commentum super libros priorum Analyticorum ;* Venise, 1499 ; *Commentum super libros Posteriorum ;* Padoue, 1478 et Venise 1488, 1491, 1495, 1496 *; In libros de generatione ;* Naples, 1480 *; Quæstiones metaphysicales ;* Venise, 1499. Ce ne sont là que les principaux écrits d'Egidio sur les matières philosophiques ; on en a publié d'autres et quelques-uns sont encore inédits. Cependant, quelle qu'ait été la fécondité, quel qu'ait été le renom de ce docteur, il n'y a, pour ainsi parler, rien de nouveau dans ses écrits si nombreux et si divers : c'est un interprète, un apologiste fervent de saint Thomas ; ce n'est pas un inventeur de thèses. On ne peut, toutefois, lui refuser le mérite d'avoir parfaitement compris les opinions de son maître adoptif, d'en avoir habilement dégagé tous les points obscurs au profit de cet éclectisme qu'on peut appeler

indifféremment un nominalisme ou un réalisme discret, et d'avoir battu sur ce terrain tous les platonisants auxquels il eut affaire. Nous ne reproduirons ici que les assertions principales de sa doctrine.

La matière dépourvue de la forme n'est qu'en puissance de devenir ; elle n'est pas. Ce qui attribue l'acte, l'existence à la matière, c'est la forme : à la venue de la forme, la matière devient. Quel est le premier sujet? C'est la substance première ; et la substance première, cet homme, ce cheval, est un composé. Il y a sans doute, des substances simples dans l'ordre des choses éternelles ou divines, mais dans l'ordre des choses soumises au contrôle de l'expérience, dans l'ordre des choses nées, naturelles, il n'y en a pas. Un composé se compose d'éléments ou de parties. Quels sont les éléments de la substance première? On l'a dit : c'est la matière, c'est la forme. La matière peut devenir ceci, cela ; la forme est ce qui actualise, vivifie, anime, meut à l'acte premier et à tous les actes futurs telle quantité de matière déterminée par telle étendue. Dit-on que la quantité est une forme accidentelle, que la venue d'une forme accidentelle ne saurait précéder l'acte qui donne d'être, et que, par conséquent, aucun sujet n'est actuel avant d'être actualisé par la forme substantielle? Egidio l'accorde : oui, dit-il, pour être cette substance, il faut être ; mais comme il est impossible d'être sans être cette substance, la forme accidentelle accompagne nécessairement la matière au moment où celle-ci devient, et, si l'acte de la forme substantielle est ce par quoi la chose est, la matière qui devient n'est devenue cette chose que par sa quantité, son étendue, sa forme concomitante ; et, puisqu'il n'y a pas de chose qui ne

soit ou celle-ci, ou celle-là, on peut, on doit soutenir que le principe individuant de la substance est, à l'égard de la forme substantielle, c'est-à-dire de la forme spécifique, la matière singulièrement déterminée par la quantité (1). C'est ce qu'avait dit saint Thomas. Cela l'avait fait censurer par l'évêque Etienne Tempier. Le disciple n'ignore pas cette censure, mais il refuse ouvertement d'y souscrire. Parlant des articles de l'année 1277 il s'exprime ainsi : « Je voudrais que ces « articles eussent été rédigés avec plus de réflexion, « *maturiori consilio* ; il est prohable qu'ils seront un « jour sagement amendés. Pour le présent, je vais, « autant que je le pourrai et comme je le pourrai, « défendre la proposition condamnée (2). » Et, en effet, il la défend le mieux qu'il peut. De ce qui précède il faut encore conclure que toutes les actualités ou formalités de la substance dépendent de la forme substantielle. Puisqu'elle actualise même l'étendue, cette condition inséparable de la matière, à plus forte raison sera-t-elle le principe de toutes les manières d'être substantielles de la substance. Donc, à bien parler, il n'y a qu'une forme nécessaire, et toutes les autres ne sont, à l'égard de celle-ci, que des formes adjacentes ou assistantes (3). C'est là encore

(1) « Hoc modo fit individuatio, quia materia habet esse extensum per quantitatem et in diversis partibus materiæ recipiuntur diversæ formæ. Forma dividitur et divisa individuatur per materiam extensam ; sed cum extensio per quantitatem fiat, ad quantitatem est recurrendum cum loqui volumus de individuatione corporum. » *Quodlib.* Quodlib. 1, p. 24 de l'édit. de 1646.

(2) Ægidii *Quodlib.* II, quæst. 7.

(3) « Sic conjungitur anima corpori et forma substantialis materiæ, sicut id quod est in potentia simpliciter conjungitur ei quod est dans esse simpliciter. Solum ergo primum esse quod recipit materia est esse substantiale ; cæteræ vero actualitates omnes esse per accidens. » Ægidius Romanus, *Quæstio de gradibus formarum accidentalium.* Il dit de même dans ses

une des conclusions de la doctrine thomiste. Enfin, sur la thèse des vérités, substituée par Richard de Middleton à la thèse des essences, Egidio déclare qu'il y a trois sortes de vérités : la vérité logique, dont le lieu propre est l'intellect humain ; la vérité réelle, qui réside dans les choses, et la vérité absolue, qui est en Dieu. Entre ces trois vérités il existe un rapport nécessaire. Non-seulement Egidio le reconnaît, mais il le prouve, comme l'a prouvé Jacques de Viterbe, et c'est un des points sur lesquels il insiste davantage. En fait, cette preuve n'est pas un emprunt fait à saint Thomas ; nous ne l'avons pas, du moins, rencontrée dans ses livres. Mais certainement elle n'en contredit pas la doctrine.

Il n'y a pas lieu, disons-nous, d'entrer dans le détail de toutes les polémiques engagées ou soutenues par Gilles de Rome. Ou bien il défend saint Thomas, ou bien il provoque ses adversaires. C'est ainsi que l'on peut résumer ses divers et nombreux écrits. Mais s'il n'est pas original, il n'a pas eu la prétention de l'être ; et, professant qu'il doit tout à saint Thomas, il a gagné, comme nous l'avons dit, au thomisme l'ordre qui l'a proclamé, par décret, le premier de ses docteurs. Ainsi, au point où nous sommes venus, voilà deux puissantes congrégations qui se sont

Théorèmes sur l'être et l'essence : « In corporibus animatis... non sunt plures formæ nec plures naturæ nisi secundum rationem... Quod anima sentit et intelligit, ex hoc non arguitur quod sint diversa esse, sed solum concluditur quod in ea sint diversæ qualitates et diversæ potentiæ... Esse non numeratur secundum formas partis, sed solum secundum formam totius, vel, si numeratur secundum formas partis, hoc erit solum secundum formam ultimam et completivam, et quod, quantumcunque in re ponantur plures formæ partis, tamen semper est ibi una forma totius et una forma completiva ; ideo semper est ibi unum esse. » *Theoreumata de esse et essentia* ; quæst. 10.

philosophiquement affiliées à l'ordre de Saint-Dominique, les cisterciens et les augustins, outre les clercs séculiers de la maison de Sorbonne. Le nominalisme a donc perdu beaucoup de terrain et le réalisme en a beaucoup gagné. C'est à ce moment que se présente un homme plein de courage, qui, relevant le drapeau du parti vaincu, revient à la charge et de nouveau rend incertaine l'issue du combat. Cet homme, c'est Jean Duns-Scot.

CHAPITRE XXII.

Jean Duns-Scot. — Sa logique et sa physique.

Nous avons plus d'une fois annoncé la venue du Docteur Subtil, de cet intrépide logicien que l'école franciscaine appelle sa colonne, son flambeau, son soleil, etc., etc. Elle lui doit, en effet, ces hommages. C'est Duns-Scot qui, le premier, a réduit en un corps de doctrine toutes les sentences réalistes qui se sont produites durant le XIII[e] siècle ; c'est en lui que se résument Alexandre de Halès, Bonaventure, Henri de Gand et bien d'autres ; quand il aura parlé, ses leçons seront recueillies comme les enseignements d'un oracle, et quiconque prendra désormais la défense des abstractions réalisées sera compté parmi les disciples de ce maître illustre. On ignore quel fut son pays natal. L'historien de l'ordre des Mineurs, Luc Wadding, le croit originaire d'Irlande. Autre est l'opinion de Campden, de Wharton, de Fabricius et de Brucker, qui le supposent né en Angleterre, dans le Northumberland (1). Autre encore est celle de Possevin, de Sixte de Sienne, de Dempster qui le disent Écossais (2). Mais aucune de ces conjectures n'est

(1) Brucker, *Historia critica*, t. III, p. 823.
(2) *Hist. littér. de la France*, t. XXV, p. 406.

appuyée sur un témoignage de quelque poids. Quoi qu'il en soit, admis dès sa plus tendre jeunesse dans l'ordre de Saint-François, Jean Duns-Scot fit ses premières études à Oxford, au collège de Merton, et s'y fit remarquer, nous dit-on, par une passion extraordinaire pour les mathématiques. Cela ne nous paraît pas dépourvu de vraisemblance. Les mathématiques n'étendent pas l'esprit et ne le règlent pas ; mais elles le disposent à prendre des abstractions pour des réalités, à rechercher plutôt les paradoxes brillants que les vérités simples, et, si l'on a quelque propension pour la chicane, elles développent ce vice en l'exerçant. Duns-Scot fut, dans la suite, régent de philosophie à l'école d'Oxford, et Wharton assure qu'il y eut trente mille auditeurs (1). C'est évidemment un chiffre fabuleux. Comment se fier pour le reste aux gens qui racontent naïvement ces choses-là ? Il paraît toutefois constant que Duns-Scot ayant eu de grands succès à l'école d'Oxford, il ne manquait plus à sa renommée que la consécration des arbitres suprêmes, les régents de l'école de Paris, quand il vint dans la grande ville étudier la théologie et gagner les insignes du doctorat. Après avoir occupé quelques années la chaire de philosophie de la porte Saint-Michel, il se rendit à Cologne, où il mourut, en 1308, à l'âge d'environ 34 ans (2). Ses confrères en religion formèrent trop tard le dessein de le faire canoniser. Quand ils parlèrent de cela pour la première fois, en 1705, l'Eglise, agitée d'autres soins, ne leur prêta qu'une attention distraite.

(1) Bruckerus, *Hist. crit.*, t. III, p. 826.

(2) *Vita Scoti*, a Matthæo Ferchio, 1622. in-8°. — Ejusdem *Vita* a Paulino Berti scripta, et a Luca Waddingo præfixa *Operibus*.

Les œuvres philosophiques de Duns-Scot ont été recueillies par Luc Wadding, sous ce titre : *J. Duns Scoti Opera omnia, collecta, recognita, notis, scholiis et comment. illustrata à PP. Hibernis collegii Romani S. Isidori professoribus;* Lyon, Durand, 1639, 12 tomes en 13 vol. in-folio. Voici le contenu de chacun de ces douze tomes : I *Grammatica speculativa; in Universam logicam Quæstiones.* II *Comment. in libros Physicor.; Quæstiones in libros de Anima.* III *Tract. de rerum principio; Tract. de primo principio; Theoremata subtilissima.* IV *Expositio in Metaphysicam; Conclusiones Metaphysicæ; Quæstiones in Metaphysicam.* V, VI, VII, VIII, IX, X *Distinctiones in quatuor libros Sententiarum.* XI *Reportatorum Parisiensium libri quatuor.* XII *Quæstiones quodlibetales.* Ce recueil immense ne contient pourtant, comme nous l'avons dit, que les œuvres philosophiques de Duns-Scot. Quelles étaient l'activité, l'audace et la fécondité de tous ces maîtres du XIII[e] siècle! Celui-ci meurt à trente-quatre ans, à l'âge où, de nos jours, on ose à peine demander, en produisant quelques écrits, si l'on est jugé digne de figurer au dernier rang dans la légion des philosophes, et, après avoir été le professeur le plus occupé d'Oxford et de Paris, il laisse, comme fruit de ses veilles, la matière de treize volumes in-folio, dans lesquels ne seront pas compris ses sermons, ses commentaires sur la Genèse, les Évangiles, les Épitres, etc., etc. Soyons sincères, pour nous cela tient du prodige.

Si encore la doctrine contenue dans ces treize volumes était une doctrine banale ! Mais c'est, au contraire, sinon la plus sage, du moins la plus originale que le moyen âge nous ait laissée. Les contemporains

de Duns-Scot l'ont eux-mêmes appelé le Docteur Subtil; ils ont voulu dire particulièrement inventif, ingénieux, raffiné. Mais on n'est pas raffiné sans être obscur. Il va donc nous être très difficile d'exposer son système. Qu'on veuille bien, par égard pour cette difficulté, nous accorder quelques licences. Il en est une surtout dont nous demandons la permission d'user tout à fait à notre convenance. Il est impossible de reproduire les distinctions infiniment subtiles de Duns-Scot sans faire emploi de sa phraséologie ; il faut donc qu'on nous autorise à parler librement ce langage barbare. Quoiqu'il n'y ait pas, dit-on, de synonymes, on peut néanmoins remplacer un mot par un mot quand celui qu'on veut mettre à l'écart exprime, sinon une chose, du moins une idée claire et commune ; mais quand il n'exprime qu'une distinction logique, souvent même simplement verbale, comment le remplacer ?

Une des propositions fondamentales de la doctrine scotiste est celle-ci : la logique n'est pas seulement un art, elle est encore une science. C'est une proposition que nous devons d'abord essayer de faire comprendre. Au XII[e] siècle, quand l'*Isagoge*, les *Catégories* et l'*Interprétation* étaient les seuls ouvrages sur lesquels pouvait s'exercer l'esprit de recherche, on ne distinguait pas la philosophie de la logique. Abélard, racontant ses malheurs, dit que, pour avoir été logicien, c'est-à-dire philosophe, il est devenu l'objet de la haine publique. Au XIII[e] siècle, comme on possède, outre l'*Organon* d'Aristote, sa *Physique* et sa *Métaphysique*, on ne confond plus les diverses parties de l'étude philosophique, et rien n'est plus fréquent, dans les écrits des nouveaux scolastiques, que ces façons de parler : *Hoc retinendum pro logico* ; *sic philoso-*

phus primus; hoc sufficit physico. On définit donc à part ces trois branches de l'étude ; elles ont chacune leur domaine. Or quelle est, au sens d'Aristote, d'Albert et de saint Thomas, la définition de la logique ? Ils disent qu'opérant sur des êtres de raison (1), c'est-à-dire sur les concepts de la pensée, elle n'a pas un objet permanent, comme la métaphysique, dont l'objet est l'être en tant qu'être, c'est-à-dire, au dernier mot, Dieu ; ni un objet réel comme la physique, dont l'objet est l'étude des lois de la nature. D'où il suit (ce qu'Albert a fait observer après Aristote) qu'une démonstration logique est simplement l'affirmation conjecturale de ce dont la physique ou la métaphysique doivent prouver la réalité. Ainsi la logique n'a pas de véritable objet, si par objet il faut entendre une chose qui ne change jamais, qui possède l'existence au premier titre, l'existence nécessaire. Elle n'est donc pas proprement une science ; elle est un art, un art semblable aux arts du langage, la grammaire et la rhétorique ; à l'art de combiner des nombres pensés, les mathématiques ; à l'art de construire des maisons d'après un plan conçu, l'architecture.

Mais Duns-Scot se prononce très énergiquement contre cette définition de la logique. Considérée d'abord comme ayant son domaine propre, comme opérant sur quelque chose de déterminé, comme recherchant et formulant des conclusions qui n'appartiennent à aucune des autres branches de l'étude philosophique, la logique est nommée par Duns-Scot *logica docens* ; il appelle ensuite *logica utens* l'ensemble de ces procédés, de ces instruments démonstratifs ou

(1) Saint Thomas, *In Metaphys.* lib. IV, lect. IV, et dans l'*Opuscule* XLII.

dialectiques qui sont d'un usage commun à toutes les parties de la science, et qu'elles empruntent toutes à la logique : ainsi la logique *docens* est la logique pure; *utens* est la logique appliquée. Or, Duns-Scot accorde volontiers que la logique appliquée n'est pas une science; mais il réclame ce titre pour la logique pure, avec une ténacité dont on va tout-à-l'heure apprécier les graves motifs. Que sont ces êtres de raison, ces concepts sur lesquels elle s'exerce? Ce sont, suivant les thomistes, des intentions ou notions secondes. L'intellect se portant, *tendens*, *intendens se*, vers les objets, les connaît tels qu'ils existent dans leur individualité solitaire; telle est la notion, l'intention de Socrate : Socrate est un être de première intention. Mais quand l'intellect se repliant, *reflectens*, ensuite sur lui-même, recueille de la notion de Socrate la notion d'animal, cette notion, que produit non pas la simple considération de l'objet, mais un acte postérieur de l'intellect, est une notion, une intention seconde (1). Cela s'entend. Pourquoi la physique est-elle, de l'avis commun, une science? C'est qu'elle a pour objet des êtres de première intention. Pourquoi les thomistes classent-ils la logique au nombre des arts? C'est qu'elle a pour objet des êtres, si même ce nom leur convient, de seconde intention, des êtres créés en tant qu'êtres par l'intellect, et non des natures qui seraient ce qu'elles sont, suivant le décret de la volonté divine, quand même l'intellect humain n'existerait pas (2). Voilà ce qu'expliquent très-nettement, alléguant l'autorité de Thémiste, Gilles de Rome et Zabarella. Mais voici maintenant ce qu'affirment tous

(1) Lexicon Chauvini, verbo *Intentio*.
(2) Zabarella, *De natura logicæ*, lib. I, c. III, VI.

les scotistes. Au premier degré de la nécessité, de l'existence nécessaire, sont incontestablement les substances qui correspondent aux intentions premières ; mais, parce qu'on définit les objets des intentions secondes après les substances, il ne s'ensuit pas que ces objets des intentions secondes soient de simples relatifs, des modes contingents. Ce ne sont pas des modes, ce sont des êtres nécessaires comme les autres, et ils le sont au même titre, quoiqu'en ordre de définition ils viennent au second rang. L'homme, l'animal ne sont pas moins réels que Socrate. Ainsi la logique a, comme la physique, comme la métaphysique, un objet nécessaire, et, pour conclure, elle n'est pas simplement un art, elle est encore une science (1).

Les objets des intentions secondes existent dans la nature comme les objets des intentions premières. C'est un théorème de Duns-Scot. Alors même que l'acte entitatif des substances générales échapperait aux yeux du corps et ne serait pas clairement démontré par la physique, serait-il moins évident pour la raison que ces substances générales, unies aux objets des intentions premières, possèdent en cet état tous les attributs de l'existence ? Non, sans doute. Ici, d'ailleurs, qu'importe l'existence ? Est-ce que l'existence et la nécessité se confondent ? Oui, Socrate existe ; mais il est si peu nécessaire qu'il est né pour mourir. Cet objet nécessaire que réclame la science, je l'ai plus sûrement encore, affirme Duns-Scot, dans le concept qui m'offre la connexion incontestée d'un prédicat et d'un sujet (2). Au surplus la connaissance que

(1) *Philos. naturalis J.-D. Scoti*, a Philippo Fabro ; theor. 1.

(2) *Universæ philos. disputationes*, a Michaele Franco, p. 122.

la raison recueille des choses, lorsqu'elle les considère dans la nature, n'est pas la plus parfaite, la plus vraie qu'elle en puisse avoir. Mais outre que ces choses sont dans la nature, elles sont encore en Dieu. Que la raison élève donc son regard vers ce miroir si fidèle. Elle y verra tous les objets, tous les actes, représentés selon leur essence avec un caractère de vérité que n'a pas, que ne peut avoir la réalité phénoménale. Homme, qui naturellement, dit Aristote, désires connaître, non, tu n'arriveras pas à cette fin par l'observation de la nature. Tu n'y seras conduit que par l'intuition, par la vision en Dieu. Voilà ce que déclare très-fermement, au nom de Duns-Scot, l'un de ses plus intelligents et, dit-on, de ses plus fidèles sectateurs, François de Mayronis (1). De cela se laisse-t-on convaincre ? Les thèses logiques de Duns-Scot braveront alors toute critique ; du moins ses disciples ne permettront plus qu'on invoque contre elles le témoignage de l'expérience. L'expérience procède, en effet, des choses qu'on croit voir un instant paraître dans la région des ténèbres. Mais ainsi paraître s'appelle exister et non pas être ; être ne se dira, dans l'idiome des ardents scotistes, que des exemplaires éternels (2).

Nous ne sommes plus à l'école d'Albert. Ne nous étonnons pas trop d'entendre énoncer avec cette assurance des propositions aussi contraires aux siennes. Soit ! la logique n'est pas seulement un art, elle est

(1) Dicit Doctor Subtilis quod notitia intuitiva est illa quæ est de re in seipsa, vel in aliquo repræsentativo eam supereminenter continente, et quod divina essentia supereminenter continet omnia talia ; ideo omnia cognoscuntur in ea intuitive, pro eo quod melius repræsentat quamlibet rem quam ipsa seipsam. Franc. de Mayronis, *Quodlib. quæst.*, quæst V.

(2) M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 20.

encore une science, une science non réelle, il est vrai, mais du moins spéculative, et, comme science, elle est fondée non sur des perceptions plus ou moins arbitraires, mais sur des réalités à la génération desquelles l'intellect humain ne participe en aucune façon. Cela posé, une logique bien faite peut suppléer à toute physique et même à toute métaphysique. Si la logique n'était qu'un art, les assertions produites en logique, et sur lesquelles l'esprit s'exerce avant d'aborder l'étude des choses, seraient, en effet, des assertions purement conjecturales ; mais si la logique est une science, elle ne relève d'aucune autre ; bien mieux, elle les précède toutes, car elle donne la connaissance préalable de tout ce qui peut être ensuite démontré par les autres moyens de connaître. Or il ne faut pas s'y tromper, les objets spéciaux de la physique, l'être en tant que naturel, et de la métaphysique, l'être en tant que supersensible, ne sont pas seulement en logique, selon nos scotistes, des termes qui répondent à ces objets. Telle est, à la vérité, l'opinion de saint Thomas et de tous ceux qui prétendent avec lui que la logique est simplement une science pratique ; mais, puisqu'elle est en outre, selon Duns-Scot, comme logique *docens*, une science spéculative, ses thèses particulières ont bien plus de portée. Soit ! ne prêtons pas à ce docteur le langage outré de ses disciples. Reconnaissons qu'il n'a pas confondu la logique et la métaphysique. Du moins a-t-il expressément déclaré que la logique n'a pas seulement pour matière le *quid nominis* des objets dont traitent *a posteriori* la physique et la métaphysique, mais que, de plus, elle démontre *a priori* le *quid rei* de ces objets (1), puisqu'elle fait

(1) Scotus, in tert. *Sent.*, dist. XIV, q. II.

connaître l'objet de toute science, et que cet objet de toute science contient virtuellement les notions multiples qui peuvent être ensuite acquises au moyen des sciences spéciales (1).

Cela n'est-il pas suffisamment clair ? Ne voit-on pas dès l'abord tout ce que renferment de telles prémisses ? Il faut alors interroger à ce sujet les philosophes du parti contraire ; il faut entendre les nominalistes protestant tous, avec la même énergie, contre les propositions que nous venons d'énoncer. Eh quoi ! s'écrie Guillaume d'Ockam, n'est-il-pas déraisonnable d'assimiler une simple thèse à la notion de la chose que cette thèse désigne ? Toute cause contient virtuellement ses effets ; on l'accorde, et cela sans doute est incontestable. Mais il ne s'agit pas ici de telle ou telle cause dont la nature est déjà connue, dont les effets peuvent être, en conséquence, déjà prévus ; il s'agit d'un objet préalablement supposé tel ou tel, et pris comme premier terme d'une argumentation syllogistique ; or, il n'est pas possible qu'une notion antérieure à l'expérience, une notion purement logique, fasse connaître cet objet comme cause d'autres phénomènes. Sait-on *a priori* que la chaleur est productrice de la chaleur, la blancheur de la blancheur ? Non sans doute ; on le sait *a posteriori*, c'est-à-dire par le moyen de l'expérience. Donc il ne faut pas dire que la thèse de la chaleur préconçue est adéquate à la notion de la chaleur connue ; en d'autres termes, que la raison pure sait par avance tout ce que la sensation et les opérations subséquentes de l'intellect doivent ultérieurement enseigner à la raison pratique (2).

(1) Scotus, in primum *Sent.*, quæst III. Prologi.
(2) Gabriel Biel, In prim. *Sentent.*, quæst. IX. Prologi.

C'en est assez. On le voit en effet, les nominalistes soutiennent, et à bon droit, que la définition complète, la définition vraie du *quid rei* d'une science ne peut venir qu'après l'étude des diverses parties dont cette science se compose, après l'analyse des objets particuliers dont on recherche le *quid rei* synthétiqne. Ce *quid rei*, les nominalistes l'accordent, peut, dans la démonstration, être posé comme premier terme ; mais pour cet usage très légitime il n'est posé que problématiquement. C'est le contraire qu'affirment Duns-Scot et ses disciples. S'ils ne peuvent nier que l'analyse soit une des méthodes de l'esprit, ils en font peu d'état, et tout entiers à la contemplation de l'univoque objectif, dont la notion leur est fournie par la raison pure, ils s'inquiètent médiocrement de savoir comment, au vrai, se comportent les choses. Donc, si la logique est une science, elle est, peut-on dire, toute science. Comme logique pure, *docens*, elle contient toutes les vérités qui doivent être la matière des recherches et des démonstrations réservées aux sciences spéciales et subalternes ; comme logique appliquée, *utens*, elle fournit à ces autres sciences tous les théorèmes dont elles n'ont plus qu'à produire les développements. On accorde que l'écueil du nominalisme est une coordination confuse, mal établie, des phénomènes si divers, ou plutôt des observations si variées que fournit l'étude de la nature ; mais l'écueil bien autrement périlleux, sur lequel ont échoué tous les systèmes réalistes, est la substitution arbitraire de l'ordre conceptuel à l'ordre réel. Duns-Scot a donné dans cet écueil plus témérairement qu'aucun des anciens docteurs de son école. Ne recherchant la vérité que dans l'entendement, il s'est laissé conduire par cette

recherche exclusive au système le plus artistement combiné, mais aussi le plus fantastique, où, pour nous servir des vieilles formules, la Chimère et le Centaure remplissent le même rôle, occupent la même place que Socrate et Callias. Il est bien, en effet, le Docteur Subtil. Les visions de saint Bonaventure sont d'un béat ; celles de Duns-Scot sont d'un sophiste. On ne loue pas trop Duns-Scot lorsqu'on dit de lui qu'il fut le plus ingénieux, le plus habile artisan de théorèmes qu'ait eu le moyen âge ; mais d'autre part, on ne le blâme pas trop lorsqu'on dit qu'en abusant de la logique il en a compromis l'usage. C'est dans son école qu'on les a fabriquées ces toiles d'araignée dont le vain travail a été si dédaigneusement raillé par François Bacon. Du vivant de Duns-Scot, un rimeur, qui venait probablement de l'entendre, avait déjà fait emploi de cette comparaison :

Logicus araneæ potest comparari,
Quæ subtiles didicit telas operari,
Quæ suis visceribus volunt consummari.
Est pretium musca si forte queat laqueari (1).

Plus d'une fois, en effet, il est arrivé que des mouches thomistes sont tombées dans le piège de ces toiles industrieuses ; mais les plus avisés des scotistes s'y sont pris bien souvent eux-mêmes, et, n'ayant pu réussir à s'en dégager, ils ont ainsi mérité le renom d'obscurité qui les poursuit encore. Les œuvres de Duns-Scot sont intitulées par Rabelais, dans son catalogue facétieux de la librairie de Saint-Victor : *Barbouillamenta Scoti* (2). C'est aux scotistes que Diderot fait allusion, lorsqu'il dit : « leur logique n'est

(1) Thom. Wright, *Political songs of England*, p. 209.
(2) *Pantagruel*, livr. II, ch. VII.

« qu'une sophisticaillerie puérile (1) ; » et Descartes, plus gravement : « La logique de l'école corrompt le « bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente (2). »

Il n'est donc pas indifférent de définir la logique soit une science, soit un art. Mais, quelle que soit l'importance de cette définition, on n'a pas le dernier mot d'un aussi grand esprit que Duns-Scot, même lorsque l'on prévoit sûrement où sa méthode doit le conduire ; il faut étudier jusque dans ses égarements cette raison fière et libre, qui ne veut pas d'autre guide qu'elle-même pour parcourir le vaste domaine du mystère. C'est, d'ailleurs, une étude pleine d'intérêt.

La philosophie spéculative de Duns-Scot nous offre l'ensemble de ses décisions sur tous les problèmes. Mais elles s'y trouvent sommairement énoncées ; elles n'y sont pas motivées. L'exposé des motifs est l'affaire de la logique appliquée ; c'est elle qui doit nous diriger dans les sentiers de ce labyrinthe idéal que l'on appelait, dans l'ancienne école, la philosophie réelle de maître Jean Duns-Scot. Allons-nous d'abord en métaphysique? La métaphysique traite de l'être en tant qu'être ; elle donne la notion de l'être la plus compréhensive, la plus complète ; il semble donc qu'un philosophe aussi résolûment idéaliste doive d'abord appliquer sa logique à considérer l'être absolu, l'être métaphysique, pour descendre ensuite vers l'être subalterne, l'être physique. Mais Duns-Scot est sorti de l'école d'Aristote et n'a pas ouvertement renié son maître. Quand il n'y a pas matière à quelque équivoque, quand il n'y a pas moyen de se soustraire par un faux-fuyant à l'observation de la méthode aristoté-

(1) *Œuvres*, t. XIX, p. 372.
(2) *Principes de la philosophie*, préface.

lique, Duns-Scot se résigne à la pratiquer. Or nous avons fait connaître le principe suivant lequel Aristote règle l'enseignement des sciences ; il ne s'agit pas, dit-il, de rechercher quel en est l'ordre naturel, afin de placer d'abord à son rang la plus noble et les autres à la suite ; mais il faut se demander quelle est la moins complexe, la plus accessible aux intelligences encore mal exercées, et commencer par l'étude de celle-ci, pour aller ensuite, d'étage en étage, jusqu'à la première, la science la plus haute, celle dont l'abord est le plus difficile. Aristote ayant donc prescrit cette manière de procéder, Avicenne l'a recommandée. Duns-Scot approuve la recommandation d'Avicenne, qu'il explique ainsi : sans contredit la réalité des choses n'est véritablement connue que par la métaphysique, mais il est bon d'aller auparavant vers les autres sciences pour obtenir d'elles une connaissance confuse des vérités que la métaphysique peut seule pleinement démontrer. C'est pourquoi, après avoir salué la métaphysique comme la reine des sciences, Duns-Scot se retourne vers la physique, et déclare qu'en dépit de l'ordre des choses, il convient de commencer par elle l'étude de la philosophie (1).

Nous allons donc exposer d'abord la physique de Duns-Scot.

Quel est l'objet de la physique ? C'est, dit saint Thomas, l'être mobile, *ens mobile*. Duns-Scot croit s'exprimer plus clairement en déclarant que l'objet de la physique est la substance corporelle naturelle (2). Il dit naturelle, pour qu'il n'y ait pas de confusion entre

(1) Scotus, in primum *Sentent.*, lib. I, dist. II, quæst. et dist. III quæst. 2.

(2) *In Metaphys.* lib. VI, quæst I.

l'objet des mathématiques, qui traitent de la substance corporelle en tant qu'abstraite, et l'objet de la physique, qui traite de la substance telle qu'elle s'offre, concrète, déterminée, dans la nature. Il écarte enfin ce terme de « mobile, » parce qu'il peut signifier soit un accident externe du genre de la qualité, soit une énergie interne qui rendrait le corps principe de sa propre mobilité. Il est, d'ailleurs, évident que toute substance naturelle est dans le mouvement. C'est ce que le cardinal de Gaëte doit concéder, pour saint Thomas, en déclarant que la mobilité n'est pas autre chose que la naturalité.

Cela dit, qu'est-ce qu'une substance corporelle naturelle? C'est un tout composé de la matière et de forme. Mais ce tout substantiel, que donne l'union de telle matière et de telle forme, est-il un acte distinct des parties qui le composent, ou bien n'est-il que l'unité de ces parties? Nous nous rappelons la thèse de Roscelin : aucune chose n'a de parties réelles; il n'y a de réel que les choses; les parties des choses sont, comme parties, de purs noms. Mais, sans s'écarter des prémisses posées par Roscelin, on pourrait dire, au contraire : les parties sont, à l'égard du composé, les choses mêmes, et le tout de ces parties, le composé, est un vocable qui représente non pas une chose, mais le rapport et l'unité que forment plusieurs choses agrégées. Ces deux conclusions, qui semblent opposées, sont pourtant vraies l'une et l'autre. En effet, on dit bien d'un tout naturel, comme Socrate, que les parties de ce tout ne sont pas des choses; d'autre part, on dit bien d'un tout artificiel, comme ce peuple, cette armée, que les parties de ce tout sont des choses, et qu'il n'est lui-même qu'un nom. Dans le

premier cas, la chose est le tout, l'atôme aristotélique; dans le second, la chose est la partie ; mais, dans l'un et dans l'autre cas, il n'y a qu'une chose, soit la partie, soit le tout.

Voici maintenant la thèse réaliste : les parties sont des choses, et, au-delà de ces choses, est le tout, qui, joint aux parties ou séparé d'elles, *conjunctim et sejunctim*, est lui-même une chose, un être, *aliud ens à partibus suis*. Cette thèse énoncée, nous devons de plus faire connaître en quels termes Duns-Scot l'a développée. Averroès lui semblait avoir pris le tout pour l'entité des parties, et supposé qu'au-delà de ces parties prises ensemble il n'existe aucune autre réalité. Duns-Scot lui répond : si le tout substantiel n'était pas quelqu'être indépendamment de ce que sont les parties de cet être, il n'y aurait aucune différence entre un tout naturel et le tout artificiel qui vient d'une agrégation faite par la main de l'homme, comme, par exemple, ce tas de pierres. Or, on admet volontiers que ce tas de pierres n'est pas un être, et que l'être se dit des pierres seules, des pierres qui, prises ensemble, constituent le tas artificiel; mais, au contraire, quand il s'agit de Socrate, le tout qu'est Socrate est une substance vraiment, réellement, distincte des parties qui la composent. Autre argument : le terme de la génération est un être doué d'une entité propre ; or, le tout est bien cet être ; donc il se distingue essentiellement des parties qui le composent. D'autre part, le terme de la corruption est le non-être, ou la destruction de quelque être réel ; or, le composé est sujet à la corruption, tandis qu'une ou plusieurs des parties persistent, comme l'enseignent les théologiens, après la destruction du composé. Enfin, Socrate est bien

une personne dont les attributs sont une passivité propre, une activité propre ; or, ce sont là des propriétés du tout composé, non de la matière ou de la forme, et cela prouve encore que le composé est quelque être distinct de ses parties. Quelle est donc la manière d'être de cet être? C'est, répond Duns-Scot, une manière d'être non pas respective, mais absolue (1). Telle est la thèse du Docteur Subtil concernant la réalité substantielle de ce qui répond à la notion logique du composé.

Comme on doit le croire, les nominalistes ne l'ont pas ménagée. On peut réduire toutes leurs objections à celle-ci : que trois unités soient prises ensemble, on a le nombre trois. Si toutefois, il est vrai que le tout soit par lui-même quelque entité, cette entité jointe aux trois autres donnera non pas le nombre trois, mais le nombre quatre. Durand de Saint-Pourçain et Grégoire de Rimini ont tour à tour présenté ce jeu d'esprit sous les formes les plus variées (2). Mais, prenons-y garde, il conclut mal. En effet un nombre n'est qu'un tout formé par agrégation, un tout artificiel, et Duns-Scot reconnaît, avec le sens commun, qu'un tout de ce genre n'est pas une entité, ne possède pas l'acte entitatif à l'écart des parties qui le composent. Veut-on dire à l'opposé que le tout de Socrate n'est pas une essence, une réalité vraiment distincte *in essendo* de ce que sont, prises ensemble, la chair et la forme de Socrate? Si l'on veut dire cela, l'on s'abuse grandement; car ce qu'on va jusqu'à supprimer ainsi, ce n'est rien de moins que la personnalité humaine. Il importe

(1) Scotus, in secundum *Sentent.*, dist. II, quæst. II, art. 1.

(2) Durandus, in tertium *Sentent.* dist. II, quæst. II. — Greg. de Arim, in primum *Sent.*, dist. XXIV, q. I.

donc de bien s'entendre. Assurément, le tout agrégatif n'est pas un être distinct des choses agrégées, et, d'autre part, le tout essentiel est vraiment un être. Mais, comme nous l'avons fait remarquer, cela n'est pas dit contre Roscelin, cela n'infirme en rien la thèse nominaliste. On l'infirme, ou, du moins, on la contredit, quand on assimile les parties du tout essentiel à des entités qui subsistent divisément au sein de ce tout, comme des actes distincts de l'acte total. Quelle est donc la véritable question ? quel est l'objet du débat ? Étant accordé, pour ce qui concerne le tout agrégatif, que ce tout n'est pas un être séparé des parties prises ensemble, et, pour ce qui concerne le tout essentiel, que ce tout est un être composé, mais distinct, en essence, des parties qui le composent, il s'agit de prouver que, dans toute substance, il y a bien matière, forme et composé, mais qu'il n'y a pas trois actes, trois êtres ; en d'autres termes, que ces mots matière, forme, composé, représentent un même sous trois aspects et que ce même est le seul être. Telle doit être la conclusion nominaliste, et c'est bien là celle de Roscelin. La conclusion opposée, celle de Duns-Scot, est que les parties sont elles-mêmes des actes, des êtres, tant au sein du composé qu'avant la génération du composé, *sejunctim et conjunctim*. Négligeant donc en ce moment la controverse presque oiseuse qui a pour objet la nature du tout, nous interrogerons curieusement Duns-Scot sur la nature des parties.

Les parties sont la matière et la forme. Quelle est d'abord la nature de la matière ? C'est ici qu'il faut s'arrêter, c'est ici qu'il faut prêter l'attention la plus soutenue aux dires de notre docteur.

Cette question est posée : quelle est la véritable entité

de la matière? Il y a, dit-il, plusieurs manières d'être pour les choses. Premièrement, l'être et le non-être appartiennent l'un et l'autre à la catégorie de la substance : ainsi, qu'une chose existe ou n'existe pas, elle est, dès qu'elle peut exister, une entité simple, elle est une essence, elle est une chose du genre de la substance : *Res enim, sive sit, sive non sit, est res de genere substantiæ* (1). Suivant cette définition de l'être, tout est, sinon ce qui n'est pas même idéalement dans la cause exemplaire, c'est-à-dire ce qui n'est pas même en puissance, ce qui ne peut être (2). Secondement, une chose est quand elle est en acte, dans la nature, ceci ou cela, comme cet homme ou cette rose. Or cet homme, cette rose, cette chose quelconque n'est pas en acte par son essence, car l'essence, c'est-à-dire l'espèce, est toujours en acte, et la chose naît et meurt; l'être en acte que possède cette chose est un effet ultérieur de la cause première, ou d'une cause seconde qui la produit et la détermine telle qu'elle est (3). Ces deux manières d'être sont les plus générales.

Il faut, avec Duns-Scot, commencer par définir les mots dont il fait usage. Le sens qu'il leur donne est, en effet, presque toujours particulier. Que, pour abréger, on ne s'arrête pas à ses définitions, on ne le comprendra plus. Étant donc énoncées les deux acceptions les plus générales du mot être, comment l'être se dira-t-il de la matière? Il se dira d'abord dans le premier sens, car la matière, abstractivement considérée comme appartenant au genre de la substance, est vraiment une chose, une chose créée, distincte en

(1) Scotus *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 1, n° 1.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.* n° 2.

acte de la forme (1). Cependant notons bien qu'être en acte pour la matière privée de toute forme, cela n'est pas exister en cet état. En cet état elle n'existe pas; elle est néanmoins. Ce qui existe, c'est le composé; mais, comme étant l'un des deux éléments de toute composition, la matière est par elle-même. Il est bien vrai que l'autre élément, la forme, peut, Dieu le voulant ainsi, subsister à part de la matière corporelle. Mais cela tient à ce que la forme est la vie même. Quant à la matière, elle ne peut être considérée comme actuelle à part de la forme qu'en tant que sujet actuel d'un acte futur. Aussi dit-on que, séparée de la forme, elle est simplement en puissance; ce qui signifie qu'elle n'existe pas encore, qu'elle n'a pas une action propre et directe sur l'intelligence humaine et qu'elle n'est pas un principe actif (2). En second lieu,

(1) « Esse simpliciter, seu actualiter, habet materia in quantum est effectus Dei, ut scilicet est res quæ producitur in genere substantiæ. Item vere creata et extra nihil posita in composito per actum creationis. Scotus, *De rer. princip.*, quæst. VIII, art. 1, n° 3.

(2) *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 1, nos 3, 4. — Assurément ce langage n'est pas d'une clarté suffisante. On ne s'explique pas facilement de quelle façon la matière première est un acte, un être créé, du genre de la substance, et, toutefois, ne doit pas être comprise au nombre des choses auxquelles appartient l'existence proprement dite, l'existence en acte final. Mais nous devons tenir compte des réserves de Duns-Scot, alors même que ces réserves nous semblent purement verbales. La thèse de Henri de Gand est que la matière, considérée comme isolée de toute forme, possède l'essence et non l'existence. Duns-Scot reproduirait sans doute cette définition, si le terme d'*essence* n'était pas pris par quelques réalistes modérés comme exprimant la manière d'être des principes au sein de leur cause, et Duns-Scot veut dégager de toute équivoque ce principe fondamental : la matière absolument séparée de la forme subsiste, existe d'une certaine manière hors de sa cause. Voici d'autres explications complémentaires : « Materia est per se unum principium materiæ, pars alicujus compositi, per se fundamentum formarum, per se subjectum mutationum substantialium, per se causa compositi, terminus creationis. Igitur sequitur quod est aliquid non in potentia objectiva tantum ; sed oportet quod sit potentia subjectiva *existens in actu*, *vel actus*. Non curo quodcumque dicatur se-

c'est-à-dire suivant la seconde interprétation du mot « être, » la matière est « cela : » *habet esse hoc*. En d'autres termes, elle est un sujet. Premièrement elle est simplement ; elle appartient simplement à la catégorie de l'être. Secondement elle est le sujet indéterminé des déterminations qui lui doivent advenir. L'*esse hoc* de la matière est donc l'être qu'elle possède objectivement, selon certaine quantité, comme susceptible de recevoir toutes les formes qui doivent s'ajouter à la forme substantielle ; entité qui répond, au sein de

cundum quod omne illud dicitur esse actu vel actus quod est extra causam suam. Cum enim sit principium et causa entis, oportet necessario quod sit aliquod ens, quia cum principiatum et causatum dependeat a causa secunda et a principio suo, si esset nihil vel non ens, dependeret ens a nihilo vel a non ente ; quod est impossibile. Præterea manet sub terminis oppositis eadem et sub potentiis numero diversis, quæ in ipsa corrumpuntur, et est terminus creationis ; patet : et secundum hoc est realitas distincta a forma ex iisdem causis, et quid positivum, quia receptivum formæ. Tamen dicitur ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de actu tanto magis est in potentia. Et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu earum, et ideo definitur per esse in potentia secundum Aristotelem ; non enim habet actum distinguentem vel dividentem, vel receptum, vel informantem et dantem sibi esse specificum. Ex quo tamen est receptivum istius actus per suppositum et est causa compositi, non potest esse nihil, quod nihil non est alicujus receptivum. » Scotus, in *Sentent.* lib. II, dist. XII, q. I. — Tennemann, *Geschichte der Phil.* tom VIII, p. 746. Ce langage n'a pas toujours été bien compris, les plus fervents scotistes ayant été fort empêchés de démontrer nettement qui distingue l'*actus dividens, receptus, informans*, de l'acte proprement dit, et l'existence *in actu* de l'existence *in potentia subjectiva*. Aussi rencontrons-nous un grand nombre de docteurs, même réalistes, qui reprochent vivement à Duns-Scot d'avoir attribué l'*existence* à la matière première et de l'avoir ainsi mise au nombre des choses qui sont en acte final. Il faut entendre un des maîtres de la Renaissance, Jean-Paul Pernumia, l'interpeller à ce sujet : « Sciendum entitatem materiæ propriam non esse talis perfectionis ut, seorsum seclusa ab entitate formæ, possit unquam existere, sicuti imaginatus est Scotus, quoniam, etsi materia prima sit extra animam habens suam entitatem, quam actum entitativum appellat, ea tamen adeo minimæ entitatis existit ut impossibile sit per se solitarie stare ac reperiri unquam posse absque entitate ipsius formæ, sicuti nec econtra entitas formæ absque entitate ipsius materiæ esse potest, et hoc quod adeo imperfectæ

l'intelligence divine, à l'idée d'être formel (1). Enfin la matière est telle, *habet esse tale*, suivant la détermination qu'elle reçoit de la forme : « En effet (nous citons), « ce qui s'unit essentiellement à quelque chose lui « communique son acte, ainsi que l'âme communique « au corps la vie, la sensibilité, le mouvement, etc. Et « comme la forme est en elle-même une certaine per- « fection déterminée, de même que la matière est une « certaine chose ou capacité indéterminée, la matière « reçoit sa détermination de la forme ; d'où il suit que les « deux premiers actes de la matière sont en puissance « à l'écart de ce troisième acte qui vient de la forme, « cause formelle de la matière. Cependant, qu'on ne « l'oublie pas, ce n'est pas de la forme que vient l'être « actuel de la matière ; la matière est en acte sans « l'intervention de la forme ; mais par la forme elle « devient telle, elle devient *lignea, terrea*. C'est ainsi « que la cire n'est pas cire à cause de telle ou telle « empreinte ; ce qui lui vient simplement de cette

sint duæ istæ entitates ut nullo pacto sejungi, aut disclusæ locis per se consistere queant, sed est utraque alterius sic appetens atque indigens ut simul annexæ, alioquin morituræ, foveantur. Quare etsi concedamus, o Scote, materiam esse extra animam, consequenter habere propriam entitatem, non tamen propter hoc concludendum est ipsam de se stare posse seorsum a forma, quia cum sit entitas illa imperfectissima, appellanda potius venit coentitas, sive coexistentia, a qua sequatur potius coexistere quam existere : unde concedimus entitatem, sed non per se seorsum a forma ; quia, ut per se existat, opus est, cum per se satis virium non habeat, ut coadjuvetur ab entitate formæ, medio cujus recipit aliam perfectionem, dispositionem scilicet quantitativam ac qualitativam, quam seorsum a forma habere non posset. Quare concedimus esse ipsius materiæ, cum sit in re extra suas causas ; at quod existat sine forma hoc est impossibile. Ex quo sequitur etiam falsum est, quod ait Scotus, materiam primam esse creatam sine forma, cum potius cum sancto Thoma dicendum esset ipsam concreatam quam creatam. » J.-P. Pernumia, *Philosophia naturalis*, lib. I, c. VII.

(1). *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 1, n° 5.

« empreinte, c'est d'être l'image de ceci ou de « cela (1). »

On comprend ces définitions, bien qu'assurément elles soient fort obscures ; mais après avoir pendant quelque temps étudié la carte du monde idéal dans lequel nos réalistes font leurs aventureuses excursions, on y retrouve tous les lieux qu'ils se plaisent à décrire, et on les accompagne sans de grands efforts même jusqu'aux limites extrêmes de cet empire des fantômes. Voici donc, pour conclure, comment nous résumons avec Duns-Scot l'exposition de sa doctrine sur les trois actes de la matière qui précèdent la génération de Socrate. L'analyse distingue la matière première sous ces trois aspects : la matière premièrement première, la matière secondement première, et la matière troisièmement première ; c'est-à-dire : 1° la matière nue, dépourvue de toute quantité, qui, comme sujet de génération, ne peut être soumise à un autre agent que Dieu lui-même ; 2° la matière douée de la forme substantielle et rendue propre à recevoir les autres formes, de telle sorte qu'elle est le fondement indéterminé de toute génération et de toute corruption ; 3° la matière engendrée, mais encore privée de l'acte final qui, par l'adjonction de la forme individuelle, doit changer l'airain en sphère d'airain (2). Quand ces distinctions seront rendues encore plus claires, on appréciera combien elles importent.

C'est notre affaire de les éclaircir. Envisageons d'abord la matière sous le premier de ses trois modes. Elle nous est donnée comme étant, avant même qu'elle

(1) *Ibid.*

(2) *De rerum principio* quæst. VIII, art. 3.

ait contracté aucune alliance avec la forme qu'on nomme substantielle. Comme le dit expressément un des plus respectueux et des plus intelligents disciples de Duns-Scot, Antoine Andrea, *Est conclusio Scoti quod materia sine aliqua contradictione potest per se existere sine quacumque forma* (1). Duns-Scot ajoute qu'elle possède, en cet état, deux puissances auxquelles correspondent deux actes : la puissance subjective, en tant que sujet ultérieur de toutes les formes, à laquelle correspond l'acte formel, et la puissance objective, en tant qu'objet hors de sa cause, à laquelle correspond l'acte entitatif (2). Mais qu'est-ce que cet acte entitatif, qu'est-ce que cette entité de la matière premièrement première ? Est-ce, lui disent ses interlocuteurs, une substance, ou bien un accident ? Ce n'est pas un accident, car si Duns-Scot veut que l'accident ait de sa nature quelque entité, il reconnaît toutefois que l'entité de l'accident, comparée à celle de la substance, est voisine du non-être, et qu'en toute acception l'accident n'est jamais actuel hors de la substance (3). Or, la matière premièrement première étant dite un acte entitatif, il est évident que cela ne peut se dire d'un accident. C'est donc une substance. La substance est, suivant Aristote, ce qui se compose de matière et de forme, et Duns-Scot ne rejette pas cette définition. Si donc il accorde que la matière premièrement première est une substance, il faut qu'il accorde en outre : 1° que la forme est l'un des éléments de cette matière ; ce qui est contraire à sa thèse ; 2° que la matière en est l'autre élément ; ce qui est absurbe. Donc la matière

(1) Ant. Andrea, *Tria principia*, fol 42, verso, col. 1, de l'édit. de 1517.
(2) In librum secundum *Sententiarum*, dist. XII, quæst. 1 et 2.
(3) *De rerum principio*, quæst. I, art. 1.

premièrement première n'est pas une substance. Elle n'est pas une substance, elle n'est pas un accident : or, l'acte ne se dit que de l'accident et de la substance ; donc elle n'est pas. Et si elle n'est pas, elle n'est pas en acte, car être et être en acte sont synonymes. C'est ainsi qu'argumentent tous les thomistes, avec Aristote et le bon sens. Quand ils disent que le monde est en puissance objective, ils entendent que le monde est en sa cause, c'est-à-dire dans la puissance active de Dieu, comme devant être ultérieurement le monde actuel. Mais cette manière d'être pour le monde, pour la matière premièrement première, n'est pas réelle, entitative. L'entité de Duns-Scot n'est donc, au sens des thomistes, qu'un être de raison (1). Cela semble bien dit. Mais ne nous arrêtons pas aux critiques, et continuons à présenter l'analyse du système. On le jugera mieux quand on le connaîtra tout entier.

Duns-Scot doit nous apprendre quelle est, à son avis, la nature de la matière considérée comme partie de la substance corporelle naturelle. Or nous sommes encore assez loin de cette substance. Quelques explications nous ont été simplement données sur le premier degré d'actualité de la matière, et nous venons d'entendre l'école de saint Thomas nous déclarant, par la bouche de Javello, de Paul Soncinas, de Zabarella, que cette matière n'est pas subjectivement hors de sa cause, qu'au sein de sa cause elle est simplement en puissance de devenir, et n'y possède, comme telle, aucun acte. Aucun acte ! Nous nous rangeons facilement à cette opinion. Mais, quelle que soit la valeur de la thèse scotiste, prenons la comme elle nous est offerte. Cet acte sup-

(1) Joann. Baconius, in secund. *Sentent.*, dist. XII — Zabarella, *De prima rerum materia*, lib. II, cap. I et II.

posé, quel est-il ? Duns-Scot ayant défini la matière premièrement première une entité produite hors de sa cause, il faut maintenant qu'il nous satisfasse sur un point fort délicat ; il faut qu'il nous dise si, comme étant hors de sa cause, cette matière premièrement première est une ou diverse, simple ou multiple. On a dû remarquer que Duns-Scot a reproduit, en des termes plus subtils, les distinctions de Henri de Gand sur les trois manières d'être de la matière première. Or, sur cette question grave, la matière première est-elle une ou multiple, Henri de Gand n'a pas un instant hésité : oui, comme dépourvue de toute forme substantielle, comme n'ayant reçu de la quantité, de l'étendue, aucune détermination, aucune limite, la matière, a-t-il dit, est une en nombre et ne peut ne pas être telle. Duns-Scot va-t-il renouveler cette déclaration ? Écoutons-le.

Si tout être est matière, même l'être qui n'existe pas encore, car, on l'a dit, le non-être qui peut être appartient lui-même au genre de la substance, il résulte manifestement de là que la matière est commune à toutes les essences corporelles et spirituelles. C'est ce que professe Duns-Scot. Mais dire commune, est-ce dire une ? On sait que les philosophes du parti d'Albert, s'éloignant le moins qu'ils le peuvent de la lettre aristotélique, n'admettent pas cette identité du commun et de l'un. En même temps qu'ils définissent le genre la nature commune de tout ce qui est compris dans la définition du genre, ils protestent contre l'hypothèse d'une nature universelle, servant de suppôt à tout ce qui revêt la forme de l'individuel. Ainsi, dans leur vocabulaire, nature et matière n'emportent pas le même sens. Duns-Scot reconnaît qu'ils suivent d'assez près

Aristote, qu'on lit, en effet, dans la *Physique* et dans la *Métaphysique* d'Aristote, plus d'un passage signalé par Averroès comme contraire au système de la matière unique, et, quand il cherche des autorités en faveur de ce système, il n'en trouve pas d'autres, parmi les philosophes, que l'auteur du *Fons vitæ*, cet Avicembron si maltraité par Albert, et décrié dans toute l'école, comme responsable des erreurs condamnées sous les noms d'Amaury et de David. Cependant il faut qu'il renonce à ses plus chères illusions, il faut qu'il laisse succomber toute sa philosophie naturelle sous les efforts de la critique thomiste, s'il ne lui donne pour base, malgré l'école, malgré lÉ'glise, cet axiôme frappé d'anathème : la matière est une pour tous les êtres. Il prendra le parti que lui recommande la logique.

« Je reviens, dit-il, à la thèse d'Avicembron, *ego* « *autem ad positionem Avicembronis redeo*, et je sou- « tiens d'abord que toute substance créée, corporelle « ou spirituelle, participe de la matière. Je prouve en- « suite que cette matière est une en tous, *quod sit* « *unica materia*. » Mais laissons les preuves pour aller directement à la conclusion. La voici : le monde est un arbre aux proportions gigantesques, qui a pour racines la matière première, pour feuille les accidents éphémères, pour branches les substances sujettes à la corruption, pour fleur l'âme raisonnable, pour fruit la nature angélique. Et c'est Dieu qui l'a planté, qui le cultive (2). En d'autres termes, dans le langage austère de la logique, la matière premièrement première est

(1) Scotus, *De rerum princ.*, quæst. VIII, art. 4, n° 24.
(2) *Ibid.*, n° 30.

une dans tous les êtres ; mais, comme l'unité est la source du nombre, la matière secondement première, ayant reçu la forme du corruptible et de l'incorruptible, se partage numériquement entre ces deux genres ; enfin la matière troisièmement première va se distribuant entre toutes les espèces que contiennent les genres les plus généraux, en se subdivisant jusqu'aux plus subalternes de ces espèces (1). Suivant les péripatéticiens, la substance se dit de toutes les choses subsistantes ; ainsi la matière première se dira de toute matière déterminée. Or, tout prédicat est sujet ; donc la matière première est le sujet de toutes les matières particulières et forme avec elles un même : *Ergo materia prima est idem cum omni materia particulari* (2). Veut-on une déclaration plus explicite ? La voici : « Toutes les choses qui sont recherchent l'u-
« nité selon le mode qui leur convient.... Le besoin
« d'unité est tellement intime, essentiel, universel en
« tout ce qui est, je parle du créateur comme des
« créatures, qu'il n'y a pas, qu'on ne peut pas imaginer
« une sorte quelconque de multitude, de division, de
« distinction qu'on ne ramène à quelque unité... Ainsi
« nous disons que les accidents divers font un en leur
« sujet, que les choses diverses en nombre font un en
« leur espèce, que les choses diverses quant à l'espèce
« font un dans le genre subalterne, que les choses
« diverses sous le rapport de ce genre subalterne font
« un dans le genre le plus général, enfin que les choses
« diverses dans ce genre plus général font un sous le
« rapport de l'être (3). » *Omnia unitatem appetunt :*

(1) *De rer. princ.*, quæst. VIII, art. 4, n°ˢ 31, 32.
(2) *Ibid*, art. 5. n° 38.
(3) « Omnia quæ sunt secundum modum sibi convenientem et possibilem

telle est bien, en effet, la thèse d'Avicembron, et telle est aussi, nous ne l'avons pas oublié, celle du prétendu philosophe Alexandre. Mais dira-t-on : si les choses sont ainsi pensées, elles ne sont pas ainsi nées ; c'est la diversité que nous offre la nature des choses, et cette nature des choses l'intellect ne la change pas, quand il ramène à quelque unité plus ou moins de phénomènes réellement divers. Je réponds, poursuit Duns-Scot, que la nature du genre animal possède en puissance toutes les différences qui doivent la diversifier actuellement ; je réponds que la cire pure de toute empreinte est propre à recevoir toutes les images dont on la peut revêtir. La cire et l'animal ne sont pas, je l'accorde, actuellement privés de toute forme accidentelle ; mais, en l'état où nous les offre l'art ou la nature, en soi l'animal est et la cire est. Le genre n'est donc pas, comme on se plaît à le supposer, un simple concept de l'intelligence humaine. Ce n'est pas l'intelligence humaine qui fait l'unité générique, mais c'est elle qui divise ce qui est naturellement un. Dans la nature c'est le multiple qui devient, qui paraît pour disparaître ; c'est donc le multiple qui est en puissance d'être ; à l'égard du multiple, l'un est l'acte permanent. Ainsi, quand on prouverait que la réduction à l'un est conceptuelle, on prouverait simplement que la raison infirme de l'homme ne voit pas du premier coup d'œil la plénitude, la perfection de la réalité ; mais, cette

unitatem appetunt... Unde appetitus unitatis ita intimus et essentialis et universalis est in omnibus, tam creaturis quam creatori, quod nullum est nec excogitari potest genus multitudinis aut divisionis sive distinctionis quod ad unitatem aliquam non reducatur... Sic dicimus quod diversa accidentia sunt unum subjecto, diversa numero sunt unum specie, diversa specie sunt unum genere subalterno, diversa genere subalterno sunt unum genere generalissimo, diversa genere generalissimo sunt unum in genere entis. » Scotus, *De rerum principio*, quæst. VIII, n° 1.

démonstration étant acceptée, cela prouverait-il que la réalité des choses ne possède pas l'unité que la raison lui reconnaît tardivement, par voie d'abstraction? Non, sans doute (1).

Il est difficile de s'exprimer avec plus d'énergie. Vainement Duns-Scot s'efforce, après avoir fait une telle déclaration, d'interpréter en sa faveur certains passages de la *Métaphysique* habilement isolés, et de mettre en contradiction avec lui-même le maître de l'école péripatéticienne. Il n'y a rien de mieux établi dans la *Métaphysique*, rien de plus constant que ce principe : « les genres ne sont pas des natures et des « substances séparées de tout le reste ; pour la même « raison l'un n'est pas un genre, ni l'être, ni l'essence « universelle (2). » Cela est clair, cela est formel. La proposition diamétralement opposée ne l'est pas moins. Elle consiste à dire que la matière de tous les êtres est, au point de vue le plus universel, la matière une, actuellement, réellement une, apte à recevoir, par une détermination accidentelle, telle ou telle forme spécifique, puis telle ou telle forme individuelle. Et cette proposition est celle de Duns-Scot.

Nous savons qu'elle a causé quelque épouvante même à ses disciples les plus zélés ; nous savons que, pour se réconcilier avec Aristote et avec le sens commun, plusieurs scotistes timorés ont mis au compte de leur maître cette distinction : la matière premièrement première ne doit pas être dite une en nombre, mais seulement une en espèce, une comme tout intégral, et non comme tout substantiel. Mais nous savons aussi

(1) *De rer. princ.*, quæst. VIII, art. 5.
(2) *Métaphys.*, X, 2.

que cette distinction purement verbale n'a pas supporté l'épreuve du débat scolastique. Pour la combattre, il suffira de rappeler que, selon Duns-Scot, tout être recherche l'unité et que l'unité se prend de trois manières : en nombre, en espèce et en genre. Or, l'unité générique ne peut se dire de la matière premièrement première, car le genre se divise en espèces, et cette matière est indivise ; elle ne possède pas non plus l'unité spécifique, car l'espèce se divise en espèces subalternes, c'est-à-dire en individus, et la matière premièrement première ne supporte pas davantage cette division. D'où lui viendrait-elle, en effet, puisque toute division est fondée sur une différence, et qu'en l'absence de la forme rien ne diffère ? Il faut donc nécessairement qu'elle soit une en nombre, ou qu'elle ne soit pas. Voilà la vraie conclusion de Duns-Scot, et il n'a pas pris de détours pour l'éviter ; ce sont ses disciples qui ont manqué de courage.

Parlons maintenant de la matière secondement première. Duns-Scot nous la donne comme unie à la forme substantielle, et devenue, par le fait de cette union, le fondement indéterminé de toute génération : « La matière secondement première, sujet de généra- « tion et de corruption, subit tous les changements, « toutes les transformations qu'opèrent en elle les « agents créés, soit les anges, soit les agents corrup- « tibles. Comme je l'ai dit, elle a quelque chose de « plus que la matière premièrement première, car « elle ne peut être sujet de génération sans avoir « quelque forme substantielle ou quelque quantité ; ce « qui n'appartient pas à la définition de la matière pre- « mièrement première. Elle est en rapport de propor- « tion avec les agents de second ordre, dont elle est

« en quelque sorte le sujet, je veux dire les agents « créés, qui sont au second rang relativement à Dieu, « et qui ne peuvent rien produire qu'au moyen de « cette seconde matière. On l'appelle néanmoins pre- « mière comme étant le fondement indéterminé de « tout ce qui est produit par les agents naturels (1). » Ces termes peuvent sembler équivoques, comme ceux dont le Docteur Subtil a fait usage, lorsqu'il a distingué l'*esse hoc* de l'*esse tale* de la matière. En effet, on se demande, même après avoir lu le passage que nous venons de citer, comment il motive cette nouvelle distinction. Il semble vouloir dire que la matière secondement première possède l'*esse hoc* par son alliance avec la forme substantielle, avant d'être revêtue de l'*esse tale* par la forme accidentelle qu'elle recevra des agents naturels. Néanmoins, qu'on le remarque, l'*esse hoc* ne se dit pas ici de la substance aristotélique, car cette substance est déterminée, tandis que la matière unie simplement à la forme substantielle n'est encore, selon Duns-Scot, pourvue d'aucune détermination. D'où il suit qu'il faut chercher le sujet indéterminé de toute génération entre l'acte entitatif de la matière pure de toute forme, et la détermination finale venant des agents corruptibles, qui donne Socrate, Callias et la sphère d'airain. Or, que peut-on supposer entre ces deux degrés extrêmes de la matière ? Un degré mixte, également distant de la matière une en nombre et de la matière diversifiée à l'infini, c'est-à-dire le degré qui donne la matière générique, la matière spécifique, la matière en catégorie d'espèce et de genre. Donc, en faisant connaître l'opinion de Duns-Scot sur la nature de l'espèce

(1) *De rerum Princip.*, VIII, art. 3, n° 20.

et du genre, nous rendrons compte de ce qu'il entend par l'*esse hoc* de la matière secondement première.

On se rappelle toutes les hypothèses déjà produites dans l'école réaliste. Même après les explications données par Adélard de Bath et par Gilbert de La Porrée, il restait quelque chose d'obscur, pour beaucoup d'esprits, dans les thèses de la non-différence et de la conformité. C'est pourquoi, voulant être clair et précis, Duns-Scot laisse de côté la thèse du non-différent, comme étant peu satisfaisante. Ce mot composé, « non-différent, » n'en dit pas assez ; il n'exprime pas avec une suffisante énergie l'acte entitatif d'un sujet commun. Duns-Scot propose donc de substituer au mot *indifferentia* celui d'*inexistentia*. Ainsi, pense-t-il, on affirme mieux ce que les êtres possèdent en participation. C'est bien sans doute ce qu'ils ont de non-différent ; mais on déclare la même chose avec plus de vigueur en appelant cela la coéxistence, la consubstantialité des êtres.

L'opinion professée dans l'école nominaliste est que toute nature, toute substance est par elle-même individuelle, et qu'il n'y a pas lieu de rechercher hors de Socrate son principe d'individuation. Mais, ajoutent les thomistes, ce qu'il faut rechercher, c'est comment une nature individuelle peut être prise universellement, et ils prétendent qu'une nature universelle ou commune est non pas une véritable nature, mais simplement un concept venu de l'abstraction, une création de l'intellect, qui ne possède pas, hors de sa cause, l'être en soi, l'être en tant qu'universel. Duns-Scot se prononce très-résolûment contre cette opinion. Ce qu'il entend démontrer, c'est que les natures communes sont réellement ; qu'elles sont, en ordre de génération, avant

les natures individuelles, et que les natures individuelles sont actualisées, au sein des natures communes, par des différences, qui varient la surface du fonds commun sans en altérer l'unité native. Si, dit-il, la chose qui répond au mot « nature » était actuellement individuelle, d'où viendrait l'intellection contraire à la définition vraie de cette chose ? L'intellection vient de la chose, elle est donc telle que la chose elle-même. En conséquence, puisque je conçois l'humanité comme la nature commune de tous les hommes, cette nature est effectivement, réellement, telle que je la conçois (1).

Les nominalistes disent encore : ce qui est un sous le rapport de l'unité générique n'est pas en soi quelque entité singulière ; c'est une manière d'être générale. Veut-on dire, répond Duns-Scot, qu'il n'y a pas d'autre unité réelle que l'unité numérable ? C'est une doctrine très-fausse. En effet, en chaque genre il est un genre qui est la mesure des autres, et tous ils sont réels et réellement mesurables, comme l'enseigne Aristote au livre X, texte 2 de sa *Métaphysique*. Or, un être de raison ne pourrait être la mesure réelle d'un être réel ; donc l'entité du genre pris pour mesure est réelle. Mais l'unité de ce genre n'est pas l'unité numérable, car un singulier ne peut être la mesure d'un autre singulier ; donc il existe, dans chaque genre,

(1) C'est un argument que Duns-Scot reproduit dans son traité spécial sur les Universaux de Porphyre : « Dicendum quod universale est ens, quia sub ratione non-entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, non operatur nisi movetur ab objecto. Non-est non potest movere aliquid objectum, quia movere est entis in actu. Ergo nihil intelligitur sub ratione non-entis ; quidquid autem intelligitur intelligitur sub ratione universalis : ergo illa ratio non est omnino non-ens. » M. Rousselot, *Etudes sur la Philosophie au moyen-âge*, t. III, p. 15.

quelque espèce première, qui est la mesure de toutes les espèces subalternes, qui, en d'autres termes, les comprend, les absorbe toutes dans la réalité de sa nature une et commune (1). Si, d'ailleurs, il n'y a pas d'autre unité réelle que l'unité numérable, toutes les diversités réelles sont de même degré, tous les objets diffèrent les uns des autres au même point, au même titre ; Socrate diffère autant de Platon qu'il diffère de ce caillou, et l'intellect ne peut pas plus recueillir quelque notion commune de Platon et de Socrate que de Socrate et de la ligne. En outre, si l'homme, l'animal et les autres natures communes ne sont que des entités rationnelles, ces entités, de même que toutes les intentions secondes, naissent et meurent avec l'opération de l'intellect qui leur donne l'être, *sunt solum dum fiunt*. Cela peut-il se dire de la nature humaine ? Est-il vrai que la durée de la nature humaine se mesure à la durée de l'acte intellectuel par lequel je l'ai conçue ? Enfin, au premier livre des *Seconds analytiques*, Aristote combat, il est vrai, l'opinion de Platon sur les idées, mais il admet l'universel *in multis*, et il fait remarquer que cet universel se distingue des singuliers en ce qu'ils sont périssables, tandis qu'il est éternel. Or, se peut-il qu'Aristote ait considéré quelque être de raison comme ayant pour attribut l'éternelle perma-

(1) « In omni genere est unum primum quod est metrum et mensura omnium quæ sunt illius generis. Ista unitas primi mensurantis est realis, quod mensurata sunt realia et realiter mensurata : ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis ; igitur unitas illius primi est realis. Ista autem unitas non est unitas singularis vel numeralis, quod nullum est singulare in genere quod sit mensura omnium illorum quæ sunt in illo genere.... Nullum ergo individuum est per se mensura eorum quæ sunt in specie sua ; igitur nec unitas individualis, nec numeralis. » In libr. secund. *Sentent.*, dist. III, quæst. I. — Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 750.

nence? Non, sans doute ; il faut donc qu'il ait accepté l'universel *in multis* comme réellement distinct, *in re*, *ex parte rei*, des singuliers réels.

Pour ces motifs Duns-Scot soutient que la nature commune, l'homme, l'humanité, possède l'être réel hors de sa cause, c'est-à-dire hors de l'intelligence divine, et que cette nature est en elle-même non pas singulière, mais une en acte, et, comme telle, indifférente à l'égard du singulier et de l'universel. Il ne dit pas, il est vrai, avec Platon ou avec les platonisants téméraires, que cette nature est une idée séparée des choses individuelles et subsistant par elle-même (1); mais, s'il accorde qu'elle ne possède pas l'être hors de ces choses, il ajoute qu'elles lui sont subalternes, qu'elles sont, à bien parler, de son domaine ; qu'étant avant elles et pouvant être sans elles, elle se distingue d'elles réellement ; en un mot, que l'humanité réelle se distribue réellement entre tous les hommes, et qu'elle jouit à part soi de sa propre existence, bien qu'on la trouve toujours unie aux existences particulières dont elle est le suppôt commun (2). La formule de Duns-Scot est précisément celle de saint Anselme : *Participatione speciei plures homines sunt unus homo*.

Voilà donc la définition de la matière secondement

(1) Reconnaissons, toutefois, qu'il se contredit sur ce point. Ainsi, nous lisons, avec Tennemann, dans ses *Questions sur la Métaphysique* : « Ista opinio (Platonis), si ponat idæam esse quamdam substantiam separatam a motu et ab accidentibus per accidens, nihil in se habentem nisi naturam separatam specificam perfectam, quantum potest esse perfecta, et forte habentem per se passiones speciei,.... non potest bene improbari, quia non videtur repugnare rationi absolutæ entitatis tale singulare sic naturam habere. » *Quæst. in Metaphys*, lib. VII, quæst. XI, 18. Mais ce qu'il y a de plus constant dans son système, comme nous le verrons plus loin, c'est la négation des exemplaires séparés de leur cause.

(2) Scotus, in libr. II *Sent.*, dist. III, quæst. I.

première. En ordre de génération elle vient après ce qui n'a pas encore reçu le signe du genre, de l'espèce ; mais elle vient avant ceci, avant cela, avant la détermination finale qui produira Socrate et la sphère d'airain. Et, il ne faut pas s'y tromper, bien que Duns-Scot invoque fréquemment l'autorité d'Aristote, bien qu'il rejette la thèse mise au compte de Platon, bien qu'il semble même, en définissant l'universel *in multis*, ne pas trop s'écarter des voies péripatéticiennes, il est toutefois réaliste autant qu'on peut l'être. L'universel est en plusieurs, les thomistes l'accordent, et il est en plusieurs comme leur attribut réel, nécessaire. Mais, en cet état, l'universel n'est pas un tout essentiel, un tout réel, une entité concrète, une substance supérieure d'un ou de plusieurs degrés à la substance aristotélique. Quand donc le Docteur Subtil s'exprime en des termes peu différents de ceux de saint Thomas, il est cependant loin de s'entendre avec lui. En effet, pour saint Thomas, ce qui se trouve universellement dans les choses n'arrive à l'unité que dans l'entende ment ; c'est l'intellect qui seul fait, crée le tout distinct que Duns-Scot appelle, au propre, une nature. Un des meilleurs interprètes de saint Thomas, le cardinal de Gaëte, l'a très-bien établi. C'est un axiôme péripatéticien que toute nature doit posséder une quiddité propre, *quidditatem per se*, qui, la distinguant de toute autre, lui confère l'existence réelle. Toutes les substances individuelles remplissent cette condition ; toutes elles sont ceci, cela, et tel est le fondement de l'unité vraie. Au-delà de cette unité, qu'y a-t-il ? l'unité conceptuelle. Ainsi l'universel vient de Socrate ou de plusieurs. S'il vient de plusieurs, il est réellement en plusieurs, et c'est l'intellect qui le

fait un ; s'il vient de Socrate, il est réellement, totalement en Socrate, et c'est l'intellect qui le fait commun en l'attribuant à plusieurs (1). Voilà ce que Suarez expose mieux encore. Il n'y a, dit-il, suivant saint Thomas, suivant tous les thomistes, suivant la raison, d'autre unité réelle que l'unité numérable. Cet universel, qui n'est pas naturellement séparé des singuliers, ce n'est pas une véritable unité, une unité réelle, l'existence de toute unité réelle se fondant sur une distinction réelle, c'est-à-dire sur une séparation (2). Nous fuyons ici les détails, nous prenons soin de ne pas nous mêler à la controverse. Ce qui nous importe, en effet, c'est uniquement de signaler l'opposition des deux écoles.

Arrivons enfin à la définition de la matière troisièmement première : Voici un fragment qui contient cette définition : *Dicitur materia tertio prima materia cujusque artis, et materia cujuslibet agentis naturalis particularis, quia omne tale agit veluti de aliquo semine, quod, quamvis sit materia prima respectu omnium quæ per artem producuntur, supponit tamen materiam quæ est subjectum generationis, et ulterius aliquam formam per naturam productam ; aliter nulla ars quidquam operatur* (3). Cela est clair, mais l'est moins, toutefois, que le passage du commentaire sur les *Sentences* dans lequel Duns-Scot établit que la matière est partie de la quiddité de la substance matérielle. Averroès avait dit que toute quiddité vient de la forme, seul principe actif, seule cause efficiente de l'existence réelle. Parmi les mystiques du XII[e] siècle,

(1) Card. Caietan. *De ente et essentia*, c. IV.
(2) Suarez, *Metaphys.*, Disp. VI, sent. I.
(3) Scotus, *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 3.

Hugues de Saint-Victor paraissait avoir été de cette opinion. Albert-le-Grand l'avait lui-même discrètement reproduite, en atténuant par des explications subtiles ce qu'une telle proposition pouvait avoir de trop absolu. Nous n'avons pas à chercher bien loin quelle avait été sur ce point la doctrine d'Aristote. Qu'est-ce, en effet, que la quiddité? C'est le *quod quid erat esse* des traductions arabes-latines. Or, nous l'avons dit, ce *quod quid erat esse* et par conséquent cette quiddité péripatéticienne ne peut avoir en soi rien de matériel, puisque c'est l'acte de Socrate, le principe formel de la substance. Ainsi, comme en conviennent d'ailleurs quelques scotistes, même parmi les plus obstinés, Aristote n'a jamais dit, n'a jamais pu dire que la matière soit partie de la quiddité. Mais Duns-Scot prend ce mot « quiddité » dans un autre sens. Suivant Aristote, c'est une partie du tout composé; suivant Duns-Scot c'est le tout lui-même, c'est la substance, dont la matière et la forme sont les parties. Là-dessus grande dispute entre nos péripatéticiens du moyen-âge, dispute sur des mots, non sur des choses, puisqu'il s'agit simplement de savoir si le terme « quiddité » doit s'employer pour désigner le tout composé, ou simplement une de ses parties, la forme (1). Mais pourquoi Duns-Scot a-t-il provoqué ces débats? C'est ce que nous devons expliquer. Si l'on dit que la quiddité vient de la forme, la matière, prise comme élément de toute substance déterminée, n'est à l'égard de la forme, principe actif, qu'une pure puissance; au contraire, si l'on reconnaît à l'élément matériel la propriété de contribuer à la génération du *quid*, cet élément est

(1) *Philosophia naturalis J.-D. Scoti*, a Philippo Fabro ; theor. XXIX.

par lui-même non-seulement en puissance objective, mais en acte, en puissance subjective, *non in potentia objectiva*, *sed in potentia subjectiva*, *existens in actu, vel actus* (1), avant de rencontrer telle forme et de produire avec elle telle substance, telle quiddité. Si donc la dispute a lieu sur une question frivole, elle est au fond très sérieuse. Ce que nous en concluons présentement, c'est que la matière troisièmement première du Docteur Subtil n'est pas seulement l'airain qui doit être la sphère d'airain, c'est-à-dire cette matière, sujet, objet de l'art, qui était vraiment actuelle, tout le monde le reconnaît, avant d'avoir reçu telle ou telle détermination finale des mains de l'ouvrier ; mais que cette matière troisièmement première est encore, et au même titre, la matière déterminable de cet homme, de Socrate : d'où il suit que l'homme individuel procède matériellement de l'homme commun, de même que l'airain devenu telle sphère était auparavant et était en acte cet airain. Ce qui revient aux termes déjà cités du traité *Sur le principe des choses* : de même nature est la matière de tout art (*materia cujuslibet artis*) et la matière de tout agent naturel, naturellement individuel (*materia cujuslibet agentis naturalis particularis*).

Voilà donc la doctrine de Duns-Scot sur la matière. Nous négligeons, en ce moment, de critiquer le détail de ces fictions, de ces chimères, de ces abstractions réalisées. Mais n'y a-t-il pas un principe commun suivant lequel la libre pensée fabrique tous ces degrés de génération que nous venons de décrire ? Oui, sans doute, et ce principe est que, plus on se rapproche de l'acte final, moindre est la matière qui participe à la cons-

(1) Scotus, in *Sentent.* lib. II, dist. XII. quæst. I.

titution du composé, et que, plus on s'en éloigne, moins énergique est l'action de la forme. Aussi, fidèles au système de leur maître, les derniers scotistes ont-ils vivement combattu les sectateurs d'Averroès, soutenant que la matière possède trois dimensions avant de recevoir la dernière des formes, et que ces trois modes de l'étendue sont la longueur, la largeur et la profondeur. C'est une fiction opposée à une fiction. Mais, encore une fois, négligeons d'apprécier ce que vaut la thèse, et contentons-nous d'en rechercher l'intention. Cette quantité qui joue un si grand rôle dans la philosophie naturelle de saint Thomas, Duns-Scot l'avait, en effet, admise parmi les attributs de la matière secondement première. Il n'avait pu néanmoins vouloir dire ce que saint Thomas avait dit. Unissez la forme à telle quantité de matière, vous avez, selon saint Thomas, l'être complet, achevé, Socrate ou Bucéphale. Mais, dans le système de Duns-Scot, l'union de la forme et de la matière en telle quantité donne simplement la matière réalisée comme secondement première, c'est-à-dire l'homme, le cheval, non ce cheval ou cet homme ; de telle sorte que, dans ce système, la longueur, la largeur et la profondeur appartiennent au genre, à l'espèce. Ainsi, l'on ne s'y trompera pas, même quand ils ont argumenté contre Averroès les derniers des scotistes ne se sont pas comportés en disciples infidèles ; en faisant intervenir la quantité dans la définition de la matière, ils ont été, reproduisant la doctrine de leur maître, non moins réalistes que lui.

Mais d'où viennent ces différences qui donnent la matière secondement première, puis la matière troisièmement première, ou la matière attendant l'acte final, la

détermination individuelle ? Puisqu'elles ne viennent pas de la matière primordialement commune, il faut qu'elles viennent de la forme. Qu'est-ce d'ailleurs, qu'une différence ? On l'a dit et répété, c'est ce qui détermine l'indéterminé, c'est ce qui fonde le tout individuel d'une chose à tort ou à raison classée dans la catégorie de la substance. Donc, selon Duns-Scot, comme selon Henri de Gand, toute individuation vient de la forme. Nous touchons ici à l'un des points les plus intéressants, les plus obcurs, les plus controversés du système de Duns-Scot. Qu'on nous permette de nous y arrêter quelques instants.

On n'a pas oublié les explications données à ce sujet par saint Thomas, Elles se réduisent à ceci. Il n'y a pas lieu de chercher dans la nature quelque principe externe de l'individualité de Socrate, car il n'y a rien dans la nature avant Socrate, avant cette substance déterminée. Étant, d'autre part, admis que cette substance est un composé de deux éléments, quel est, de ces éléments internes, celui auquel appartient proprement, nécessairement. le caractère de l'individualité ? Ce n'est pas la forme, puisque la forme qui est en Socrate, l'humanité, se retrouve en Platon. Est-ce donc que la forme, considérée aux points de vue divers de l'espèce, du genre et de ce qu'il y a de plus général, est une en plusieurs et en tous ? Non, certes ; la forme, l'humanité de Socrate n'appartient qu'à Socrate, de même que la forme, l'humanité de Platon n'appartient qu'à Platon. Cependant la forme se dit universellement. Oui, sans doute ; mais elle est individuellement. Donc elle est autre comme prédicat concep-

(1) Scotus in *Sentent.*. lib. II, dist. III, quæst. IV.

tuel et comme élément de la substance composée. Assurément. Or, qui lui confère cette manière d'être en acte, différente de la manière d'être qu'elle possède avant l'acte et après l'acte, c'est-à-dire dans l'intellect divin et dans l'intellect humain ? Ce ne peut être que l'autre élément avec lequel la forme contracte alliance, c'est-à-dire la matière. Mais ne remarque-t-on pas que la matière se dit universellement, de même que la forme ? On le remarque, on l'admet, on ne peut pas ne pas l'admettre. Cependant il existe entre le concept et la réalité de la matière une différence bien plus considérable qu'entre le concept et la réalité de la forme. Aristote dit que la forme est universelle, et, d'autre part, il combat, avec une persistance qui ne s'est jamais démentie, la thèse de la matière universelle, qu'il met au compte de Mélissus, de Parménide, des anciens naturalistes. Pourquoi cela ? parce que, selon la remarque de saint Thomas, « ce d'homme, » *illud hominis*, qui se trouve en Platon est tout-à-fait semblable à « ce « d'homme » qui se trouve en Socrate, bien qu'il en diffère numériquement, tandis que ces os, cette chair constituent, chez chacun des individus de l'espèce, un tout réel, absolument distinct, séparé, circonscrit par des limites positives, qui ne peut jamais être pris indifféremment pour sujet de définition, soit que l'on parle de Platon, soit que l'on parle de Socrate. Voilà ce que dit saint Thomas.

Après lui nous avons entendu saint Bonaventure, qui s'est exprimé presque de même. Puisqu'avant la génération de Socrate on ne rencontre dans la nature ni la matière ni la forme qui doivent devenir Socrate, c'est donc, a dit saint Bonaventure, l'union des deux éléments qui produit cette chose ; donc cette union,

cette conjonction est le principe individuant de la chose même. Or, cette conjonction est l'acte de la cause créatrice ; il s'agit donc ici d'un principe externe. Mais, pour ce qui regarde le principe interne, demande-t-on à saint Bonaventure si l'un des deux éléments conjoints ne porte pas plus que l'autre le signe, le cachet de l'individuation ? Il définit la matière ce qui est ceci, cela, et la forme ce qui actualise ceci, cela. Ces termes sont, à quelque différence près, ceux qu'emploie saint Thomas. Cependant, il faut le remarquer, saint Bonaventure, moins soucieux que saint Thomas de reproduire ou d'interpréter Aristote, réserve le nom de principe à la cause externe, à l'acte qui détermine le tout composé. Que l'on supprime la distinction de la matière et de la forme, les explications fournies par saint Thomas, ou en son nom, deviennent insuffisantes, et le principe d'individuation est à rechercher. Mais cette réduction de Socrate à la simple notion d'une individualité du genre de la substance, sans distinction d'éléments, n'ébranle aucunement la thèse de saint Bonaventure ; le principe qu'elle suppose à bon droit subsiste dans sa réalité mystérieuse. Pourquoi ? Parce que cette thèse appartient à la métaphysique, et, dans la métaphysique, à l'ordre des vérités nécessaires.

Mais les nominalistes conséquents s'en emparent et disent : la question des éléments écartée, voilà Socrate. Sur quoi se fonde votre logique pour le définir un individu ? Premièrement sur ce qu'il est indivisible ; secondement sur ce qu'il est un autre que Platon. Ainsi l'individualité de Socrate n'a pas d'autre fondement pour votre logique qu'une double négation. Or, une double négation n'est pas une raison d'être. Quel est donc le

principe réel de l'individualité? C'est tout simplement l'existence. L'acte qui constitue l'individu par une détermination à la fois matérielle et formelle, c'est l'acte générateur, l'acte qui le produit au nombre des choses nées, et tout autre acte peut être considéré comme étant en puissance à l'égard de celui-ci. Ainsi la question se trouve réduite à ces termes encore plus métaphysiques et plus clairs : le tout de Socrate lui vient de sa cause. Or, comme cette cause engendre non pas successivement la matière et la forme de Socrate, mais simultanément ce tout individuel, et comme, d'ailleurs, il n'existe, avant Socrate, ni matière commune, ni forme commune, actualisées au sein de quelque nature, il n'y a pas d'autre principe d'individuation que l'acte unique de la cause génératrice, l'existence de Socrate avec sa forme et sa matière individuelles. Cette conclusion n'est tout-à-fait ni celle de saint Bonaventure ni celle de saint Thomas, mais elle paraît être celle d'Aristote. Ne déclare-t-il pas, au début de ses *Catégories* et en plusieurs endroits de sa *Métaphysique*, que, dans l'ordre des choses nées, tout est individuel, que rien n'est composé de parties possédant par elles-mêmes, en elles-mêmes, un tout objectif, ou, pour parler son langage et celui des scolastiques, un tout subjectif?

On le comprend, Duns-Scot ne peut accepter aucun de ces systèmes qui, n'admettant pas des degrés de matières, de formes supérieures, inférieures, définissent l'individu l'acte le plus proche de la génération. Dans la doctrine qui suppose d'abord l'unité de la substance, rechercher le principe d'individuation, c'est rechercher ce par quoi le particulier se dégage de l'universel. Or, cela, suivant Duns-Scot,

n'est ni une négation ni un accident. Ce n'est pas un accident, car l'accident vient après la substance, la substance est le sujet de l'accident, et l'on demande non pas ce qui se produit accidentellement à la surface de la substance, mais ce qui la produit en sa détermination finale, comme sujet de tous les futurs accidents. Ce n'est pas uue négation ; car ici négation veut dire privation. Or une privation ne suppose pas une répugnance naturelle ; elle suppose simplement un état contraire à l'acte exprimé par l'affirmation. Ainsi, que l'on imagine une substance privée de quantité. Cette substance sera sans doute indivise ; cependant résultera-t-il de cette indivision que cette substance ne sera susceptible d'aucune détermination ultérieure, qu'il lui répugnera naturellement d'être divisée, qu'elle ne sera jamais en puissance prochaine de recevoir la limite qui vient de la quantité? Non, sans doute. Autre exemple : être aveugle, c'est être privé de la puissance prochaine de voir ; mais il s'en faut qu'il répugne à l'organe malade de posséder cette puissance. Or, le principe d'individuation est un principe suivant lequel il répugne invinciblement à une chose de se diviser en plusieurs sujets. Donc ce n'est pas une simple négation ; c'est quelque chose de positif, c'est une entité positive substantielle (1).

Nous voici dans le monde des entités supersensibles, des abstractions réalisées. En quelque instant qu'on le surprenne et qu'on l'interroge, Duns-Scot est toujours sur le chemin qui conduit à ce monde-là ; il en vient, ou il y va. Efforçons-nous du moins de faire comprendre ce qu'il entend par cette entité posi-

(1) Scotus, in *Sentent.*, lib. II, dist. VI.

tive substantielle qui fonde l'individualité de Socrate. Il s'est occupé souvent de la définir, dans ses *Quodlibeta* et dans ses diverses gloses. Considérant cette question comme une des plus graves de l'enseignement scolastique, il l'a maintes fois traitée, mais nulle part avec autant d'étendue qu'à la sixième distinction de son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*. Comment s'y explique-t-il? « Parlons un peu « par Escot, » dit frère Jean à Panurge (1). Qu'on nous permette de suivre ici l'exemple de frère Jean. Nous ne saurions, en effet, reproduire les explications trop subtiles du maître sans parler son jargon.

Duns-Scot définit d'abord la différence spécifique. Cette différence, venant s'ajouter à la matière générique, constitue l'espèce ; de même, la différence individuelle, venant s'ajouter à l'espèce, constitue l'individu. Or, comme il existe, sans contredit, une ressemblance parfaite entre l'entité dont l'addition au genre détermine la différence spécifique et celle qui produit, en s'ajoutant à l'espèce, la différence individuelle, notre docteur s'efforce de définir celle-ci par celle-là. Qu'est-ce donc que l'entité génératrice de la différence spécifique? Elle est partie de l'espèce, comme toute forme est partie d'un composé quelconque, et l'espèce est, en effet, un composé, puisqu'elle a pour éléments cette entité formelle et la matière prise au genre ; en outre, quand deux choses s'unissent de telle sorte qu'elles deviennent une seule chose, tout ce qui convient ou répugne à l'une des parties doit convenir ou répugner au tout, et réciproquement. Or ce qui répugne au premier chef à la différence spécifique, c'est d'être divisible en plusieurs espèces de même ordre qu'elle.

(1) *Pantagruel*, livre V, ch. xv.

Cela n'est pas contesté. De même, la différence individuelle ne repoussera pas avec moins d'énergie toute division en diverses parties subjectives, en divers sujets. Voilà le premier point. Venons au deuxième. La différence spécifique est réelle, actuelle, à l'égard du genre. En effet, avant de recevoir cette différence, le genre était simplement en puissance d'être déterminé par elle ; cette détermination a donc pour effet de lui attribuer un acte nouveau. De même, l'espèce était en puissance à l'égard de l'acte venu de la différence individuelle. Enfin, telle différence spécifique est tout-à-fait distincte de telle autre différence du même ordre, et n'a rien de commun avec elle en tant que différence ; ainsi, l'entité individuelle qui constitue Socrate, ou la socratité, n'a rien de commun avec la platonité, avec l'entité qui constitue Platon. Que cela soit dit, on l'entend bien, toute réserve faite en faveur de cet autre principe : au-delà de l'espèce est le genre, et ce qu'il y a de commun à toutes les entités spécifiques, c'est d'être contenues dans un genre ; au-delà de l'individu est l'espèce, et ce qu'il y a de commun à tous les individus, c'est d'être compris dans une espèce. Mais il ne s'agit encore que des propriétés, des vertus actives de la différence individuelle. Quelle est donc cette différence, qui n'est pas un accident, qui n'est pas une négation, et que Duns-Scot appelle une entité ? Ce n'est, à proprement parler, ni une matière, ni une forme, ni le composé, en tant que la matière, la forme, le composé sont pris pour des natures ; car toute nature est par elle-même indifférente à la détermination finale qui donne ceci, cela, *ad esse hanc*. Ce n'est pas non plus une chose réellement, substantiellement distincte, séparée de la matière, de la forme

ou du composé? Non, sans doute. Qu'est-ce enfin? C'est la réalité même des parties et du tout, leur réalité dernière, distincte de ces parties, de ce tout, non pas réellement, mais formellement. Ainsi, que l'on descende l'échelle de l'être : au sommet de cette échelle se trouve l'être en soi, l'être un, qui, dans la perfection de sa substance, contient tous les êtres possibles ; puis, au degré prochainement inférieur, apparaît une division de cette unique matière, division qui a pour éléments, d'une part, le fonds commun de l'être, d'autre part la différence adventice qui délimite des portions inégales de ce fonds commun et les actualise comme genres, comme espèces ; enfin, au dernier échelon, est l'individu, c'est-à-dire ce qui n'est plus susceptible d'aucune division, ce tout auquel s'arrête le principe de la divisibilité de l'être. Les éléments de ce tout sont ceux des autres entités qui le précèdent ; la matière venue de l'espèce, la forme venue de la différence. Or qu'est-ce que la matière prise pour le fonds commun de tous les composés, de toutes les entités qui précèdent l'individu? C'est évidemment ce qui vient du genre supérieur, et, dans le genre supérieur, cela n'est qu'en puissance à l'égard de toute détermination subséquente. Qu'est-ce que la forme? C'est l'acte qui détermine de telle ou telle sorte, c'est-à-dire en genre, en espèce, telle ou telle part du grand tout substantiel. Donc, au dernier degré de l'être, la dernière matière est actualisée par la dernière forme, par la dernière différence, et cette dernière forme, cette dernière actualité de la différence, de la forme, est ce que Duns-Scot appelle le principe d'individuation.

Encore un bref complément d'explications. Pourquoi ce mot *ultima*, dernière? Dans quel sens faut-il l'en-

tendre? Duns-Scot suppose-t-il, comme l'ont supposé plusieurs de ses interprètes, que le même tout reçoit de la forme plusieurs actualités, plusieurs réalités, plusieurs entités, et qu'une de ces entités, prise comme dernière, est l'entité vraiment individuante. Suppose-t-il, par exemple, que l'humanité et la rationalité se distinguent réellement en Socrate, et que l'une de ces formes venant de l'espèce, et non pas l'autre, est le principe d'individuation? Nous confessons que Duns-Scot s'exprime à cet égard dans les termes les plus ambigus. Cependant, après avoir relu les endroits de sa glose sur les *Sentences* où cette question est particulièrement traitée, nous nous rangeons à l'avis de Zabarella (1), nous pensons que, suivant le Docteur Subtil, toutes les formes venues de l'espèce sont essentiellement identiques, et qu'il a nommé dernière la forme individuante non par comparaison avec telle ou telle autre forme que peut revêtir la personnalité de Socrate, mais par comparaison avec les formes antérieures qui déterminent l'actualité de l'espèce, du genre, de ce qu'il y a de plus général. Ainsi, la dernière actualité de la forme serait tout simplement la forme propre de cet individu du genre de la substance, c'est-à-dire la forme de la matière moindre, de la dernière matière, de celle qui se trouve au point où, la division n'étant plus possible, commence l'indivision.

C'est à cette dernière actualité de la forme qu'on a donné le nom bizarre d'*hæcceitas*; en français, heccéité. Nous n'avons rencontré ce mot ni dans le commentaire sur les *Sentences* ni dans les *Quodlibeta* de Duns-Scot, et Philippe Fabri nous atteste qu'il ne s'y trouve pas (2). Mais Fabri se trompe quand il impute à

(1) *De const. individ.*, c IX.
(2) Theorem. XCI, cap. II.

ce mot pédantesque, forgé plus tard sur l'enclume des scotistes, l'obscurité qu'on reproche communément au système de Duns-Scot. Ainsi que l'a très-judicieusement remarqué M. de Rémusat, il n'y a pas sous ce terme une idée nouvelle ; c'est tout simplement un synonyme ; s'il nomme autrement l'individualité, il ne l'explique pas (1). Quoi qu'il en soit, ce terme n'est ni plus clair, ni plus obscur que ceux d'*ultima entitas entis*, d'*entitas formaliter singularis*, d'*ultimus actus*, d'*ultima realitas formæ*, etc., etc., qui sont employés les uns et les autres par Duns-Scot et par ses plus proches disciples. Peut-être même convient-il mieux que tout autre, car il y a dans ce terme barbare on ne sait quel mystère qui défie l'analyse. Comment, d'ailleurs, nommer d'un nom qui la désigne clairement une entité du genre de la forme pure ? Recevons donc sans difficulté ce mot d'heccéité, qui, quoique bizarre. n'est pas moins intelligible que les périphrases plus goûtées par Philippe Fabri.

Cette dernière forme, Aristote l'appelle l'entéléchie, l'acte final du composé ; saint Thomas se sert pour la désigner du mot quiddité. Le propre de l'entéléchie, de la quiddité, c'est d'actualiser la substance, de lui conférer l'être actuel, l'existence, la vie ; et saint Thomas dit, avec Aristote, que la substance, cet homme, ce cheval, est le premier sujet, le sujet le plus proche de la génération. Voilà tout leur système sur la forme naturelle. La question des substances séparées se traite à part. Ce qui se dit de la forme substantielle au point de vue d'Aristote et de saint Thomas se dit donc pareillement de l'heccéité scotiste. L'une et l'autre ont la

(1) *Mémoires de l'Acad. des Sciences morales*, t. X, p. 220.

même raison d'être, elles sont le même principe, elles ont le même acte pour effet. Alors pourquoi le mot nouveau ? Que nous veut-il, et quel besoin avait-on de l'inventer ? Une courte explication doit être ici donnée. La forme substantielle est, au dire d'Aristote et de saint Thomas, la forme propre de Socrate ; selon Duns-Scot, c'est la forme de la matière générique. La différence qui doit actualiser Socrate au sein de cette matière réclamait donc un autre nom. Néanmoins, pour saint Thomas comme pour Duns-Scot, la forme est l'acte du corps individuellement déterminé. Ainsi, qu'on y prenne garde, les deux écoles n'ont ici rien à débattre sur la nature même et les attributs du principe formel ; ce qui les divise, c'est qu'ils définissent autrement le sujet de l'acte formel, c'est-à-dire l'autre élément du composé.

Suivant saint Thomas, fidèle sectateur d'Aristote, cet élément est, avant de s'unir à la forme, en puissance d'être ; il n'est pas. Dans l'ordre des choses nées, des choses qui existent, il n'y a pas de matière commune, il n'y a que des matières déterminées par des actes propres, il n'y a que des substances individuelles (1). Suivant Duns-Scot, qui a retrouvé le système de Platon dans la *Genèse* de Moïse et dans les gloses arabes d'Avicembron, cette matière n'est qu'au dernier degré de l'être ; avant elle, existe la matière générique, la substance une et commune que se partagent tous les individus. Or, il est évident que, dans le premier de ces systèmes, la forme ne peut apporter à la matière aucune indivision, puisqu'avant la venue de cette forme on ne rencontre pas la matière divisible. Et quelle est,

(1) Boyvin, *Theologia Scoti*; tract. De mundi creatione, disp. I, quæst. 1.

d'ailleurs, la nature de la forme prise comme élément de Socrate? Elle est générique, elle est spécifique; c'est l'animalité, c'est la rationalité, c'est l'humanité. Or, peut-on dire que cette forme, isolée de la matière pour être définie suivant ce qui lui est propre, soit en cet état, par elle-même, le principe individuant? Non, sans doute. Et si ce n'est la forme, il faut donc que ce soit la matière. Dans le second système, au contraire, l'acte de la dernière forme, l'heccéité vient s'exercer sur une matière antérieurement actualisée par la forme spécifique, par la forme générique. Quel sera donc son rôle? La matière étant par elle-même un tout universel, l'élément qui, dans toute composition, est fourni par le genre supérieur, il est manifeste que la vertu de la forme sera non-seulement d'actualiser tel ou tel sujet, mais encore de le circonscrire en de telles ou de telles limites. Venus de points si différents, saint Thomas et Duns-Scot ne peuvent arriver qu'à cette contradiction. Mais, nous insistons, ce qui les intéresse le plus, ce qui les préoccupe davantage, ce n'est pas de pouvoir conclure de telle ou de telle sorte. Loin de là; car lorsqu'ils sont conduits par l'impérieuse logique à ces conclusions diamétralement opposées, ils sont l'un et l'autre irrésolus, inquiets; l'un et l'autre ils cherchent des périphrases, afin de dissimuler leur dernier mot. Saint Thomas fait intervenir la quantité pour déterminer la matière avant l'acte de la forme; Duns-Scot ne refuse pas d'accepter la matière pour cause d'individuation, si l'on veut bien lui concéder que cette matière est la matière du tout composé, et non l'un des deux éléments de la composition (1). Ce sont là des

(1) Zabarella, *De constitut. individ.*, c. IX. — Phil. Faber, *Philos. natural. J.-D. Scoti*, theor. XIII, c. II.

indices non équivoques d'une égale incertitude, ou, du moins, d'un égal embarras. Mais autant ils redoutent d'en venir aux conclusions, autant ils sont fermes sur leurs prémisses ; c'est qu'en effet les prémisses importent beaucoup plus que le reste. Chez saint Thomas, elles sont péripatéticiennes ; chez Duns-Scot, elles sont platoniciennes. Le premier part de la substance déterminée, de Socrate ; le second part de l'absolument indéterminé, de l'universel pris comme premier sujet de toute génération, comme matière de toute forme nécessaire ou contingente. Voilà en quoi consiste la différence, l'opposition des deux systèmes.

Quand nous avons exposé celui de saint Thomas, nous nous sommes efforcés de le réduire à cette proposition : *Nihil proximius generationi quam hoc aliquid;* et, après avoir fait subir à ce docteur un long interrogatoire sur l'emploi de certains mots qui pouvaient être pris à contre-sens, nous avons cru devoir, ces mots étant expliqués, présenter la philosophie naturelle de saint Thomas comme un développement scolastique de la doctrine d'Aristote sur la substance, sur les conditions et sur les modes de l'être réel. C'est là ce que nous avons appelé le nominalisme de saint Thomas. La proposition autour de laquelle se distribuent, dans un ordre aussi régulier, tous les théorèmes de Duns-Scot, est diamétralement contraire à celle de laquelle procède tout le système de l'école dominicaine ; c'est, en effet, la thèse réaliste sous sa formule la plus rigoureuse et la plus téméraire. Et il ne s'agit pas ici de prendre des ménagements pour la définir, pour la qualifier. Quand les théologiens molinistes parlent des maximes de Baius sur l'efficacité de la grâce, ils disent que c'est le jansénisme avant Jansé-

nius ; avec la même liberté nous dirons de cette philosophie naturelle que c'est le spinosisme avant Spinosa (1). Or, il n'y a rien de mieux connu que les conséquences rigoureuses de ce système :

« Tout est indifférent dans la nature, car tout est « nécessaire ; tout est beau, car tout est déterminé. « L'individu n'est rien comme être isolé ; sa cause, sa « fin sont hors de lui. Le tout existe seul absolument, « invinciblement, sans autre cause, sans autre fin que « lui-même, sans autres lois que celles de sa nature, « sans autre produit que sa permanence. Nulle chose « n'est particulièrement selon la nature, car nulle n'est « hors d'elle : tout est semblable à ses yeux, ou plutôt elle ne choisit rien, ne veut rien, ne condamne « rien ; elle se sent dans toutes ses parties, mais elle « marche de sa force irrésistible, sans dessein comme « sans liberté. Elle a le sentiment, mais non la science « d'elle-même. Elle ne peut être autrement, comme « elle ne peut n'être pas. Elle est, parce qu'elle était ; « elle sera, parce qu'elle est. Eternelle, impérissable, « elle compose, absorbe, travaille sans relâche toutes « ses parties, agrégations mobiles et passagères de

(1) Qu'on nous permette de rappeler ici un passage de Bayle, déjà cité par M. Rousselot : « Je dis que le spinosisme n'est qu'une extension de ce dogme (*universale a parte rei*), car, selon les disciples de Scot, les natures universelles sont indivisiblement les mêmes dans chacun de leurs individus ; la nature humaine de Pierre est indivisiblement la même que la nature humaine de Paul. Sur quel fondement disent-ils cela ? C'est que le même attribut d'homme, qui convient à Pierre, convient aussi à Paul. Voilà justement l'illusion des spinosistes... L'attribut, disent-ils, ne diffère point de la substance à laquelle il convient ; donc partout où est le même attribut, là aussi se trouve la même substance et, par conséquent, puisque le même attribut se trouve dans toutes les substances, elles ne sont qu'une substance. Il n'y a donc qu'une substance dans l'univers, et toutes les diversités que nous voyons dans le monde ne sont que différentes modifications d'une seule et même substance. » Bayle, *Dict. Hist.*, au mot *Abailard*.

« substances inaltérables. Ses formes s'engendrent, « s'effacent, se reproduisent dans une série sans bor-« nes qui ne sera jamais répétée, et de toutes choses « toujours nouvelles se forme leur invariable univer-« salité. Il ne peut être de limites pour cette nature « universelle ; des possibles hors d'elle sont aussi con-« tradictoires qu'un espace qu'elle ne contienne pas, « qu'un temps qui la précède ou qui la suive. Tout ce « qui est possible a existé ou existera ; tout ce qui est « est également nécessaire ; tout ce qui est sert égale-« ment à la composition du grand tout. Le beau, le « vrai, le juste, le mal, le désordre n'existent que pour « la faiblesse des mortels : raisons de choix pour la « partie isolée, rapports circonscrits dans une sphère « individuelle, mais nuls dans la nature, qui, conte-« nant toutes choses, les contient également, subsiste « par toutes et les produit toutes avec la même né-« cessité (1). »

Ce langage pur, élégant, n'est pas, on le devine, celui de Duns-Scot ; cette sentence rendue contre la liberté humaine avec une mélancolie si touchante, si tristement résignée, on ne la trouvera pas dans les œuvres du Docteur Subtil. Elle n'appartient pas même à Spinosa. Il faut qu'un système ait passé par bien des épreuves et surmonté bien des contradictions, pour qu'on en développe toutes les conséquences, même les plus cruelles, avec une telle sincérité. Mais remarque-t-on comment s'enchaînent les diverses parties de cette amplification fataliste, et comment de ce principe, « le « tout seul existe absolument, » on est conduit à la négation d'une liberté quelconque, soit en l'homme soit

(1) De Sénancourt, *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*. Première rêverie.

en Dieu. C'est donc le panthéisme qui est la conclusion normale, la conclusion rationnelle du réalisme. N'hésitons pas à le dire ; mais, d'autre part, reconnaissons qu'attaché fermement à ses croyances religieuses, le maître de l'école franciscaine ne l'a pas soupçonné.

Il nous reste à signaler les écarts de logique qui ont préservé Duns-Scot de plus graves excès. Mais ici nous allons franchir les limites de la philosophie naturelle. Ce n'est plus le physicien que nous allons interroger ; c'est le métaphysicien.

CHAPITRE XXIII.

Métaphysique et psychologio de Duns-Scot.

« La métaphysique est, dit Voltaire, le champ des « doutes et le roman de l'âme (1). » Cela n'est pas unanimement contesté ; on rencontre, en effet, beaucoup de gens qui font profession de dédaigner la métaphysique. Pour Duns-Scot, nous l'avons dit, ce n'est pas un roman, c'est une science, et, parmi les autres sciences, c'est la première en dignité. Elle ne provoque pas à douter ; c'est elle, au contraire, qui lève tous les doutes. Ayant pour but la recherche des principes, elle achève et parfait la connaissance. Aucune science particulière n'est même capable de démontrer la vraie nature de son propre objet ; quant à la métaphysique c'est la science générale qui vérifie toutes les conjectures, confirme toutes les vérités et procure à l'esprit toutes les satisfactions qu'il peut espérer de l'étude. On ne doit pas s'étonner d'entendre Duns-Scot parler ainsi de la métaphysique ; on a déjà dû reconnaître que c'est le métaphysicien qui chez lui domine.

Les scotistes appelent la physique philosophie réelle naturelle, et la métaphysique philosophie réelle ration-

(1) *Œuvres de Voltaire* ; édit. de Kehl, t. LXIII, p. 272.

nelle. Cela veut dire que, pour les scotistes, ces deux sciences ont un objet commun, la réalité. Elles ne sont donc pas indépendantes l'une de l'autre ; il faut qu'elles s'accordent. Cet accord, Duns-Scot n'est pas homme à le trouver difficile. Nous avons cité cet apophtegme de sa physique ; « Toutes les choses qui sont « recherchent l'unité selon le mode qui leur convient ; « *Omnia quæ sunt secundum modum sibi convenien-* « *tem et possibilem unitatem appetunt* (1). » Sa métaphysique en sera le développement.

En ce qui touche la loi générale, la formule est absolue : *Omnia quæ sunt unitatem appetunt* ; mais la distinction des cas particuliers est réservée : *Secundum modum sibi convenientem et possibilem* ; et c'est une réserve importante ; n'en pas tenir compte serait imposer à Duns-Scot un système qu'il eût désavoué. Voyons d'abord comment ce qui existe au-delà des choses participe de la nature de ces choses et néanmoins se distingue d'elles. Pour Albert-le-Grand, pour saint Thomas, pour tous les péripatéticiens, c'est un principe qu'il n'y a pas de matière sans forme, pas de forme sans matière ; mais, nous l'avons fait remarquer en exposant la doctrine thomiste, la conséquence de ce principe semble être qu'il y a pas de substances séparées que l'âme est purement l'entéléchie du corps, et que les membres de la hiérarchie céleste sont des êtres de raison. Saint Thomas et les philosophes de son parti repoussent cette conséquence au moyen d'une distinction, disant que le monde supersensible n'est pas soumis aux mêmes lois que le monde sensible, et qu'au delà des choses sont des actes sans matière,

(1) Ci-dessus, p. 198.

l'âme immortelle, les anges et Dieu. Mais il n'y a pas de place, dans ce système, pour la thèse de l'unité. Aussi Duns-Scot s'empresse-t-il de le rejeter. Quel est en effet, dans son opinion, le sujet commun ? C'est la matière. Donc, la matière absente, il n'y a plus que le vide, le néant. En d'autres termes, ou les substances séparées ne sont pas, n'existent pas, ou elles ont une matière. C'est à cette dernière proposition que s'arrête Duns-Scot. Saint Thomas avait défini les substances spirituelles de pures formes, de purs esprits, des actes parfaits hors de la matière. Duns-Scot prétend que ces substances, étant par elles-mêmes hors des corps, ont, néanmoins, une matière, mais une matière *secundum modum sibi convenientem et possibilem*, c'est-à-dire une matière incorporelle, spirituelle (1). Il n'est pas à notre charge d'expliquer ces termes. Qu'il nous suffise de les reproduire.

Maintenant, allons au-delà de la patrie des anges ; élevons-nous jusqu'à la raison première et fondamentale de l'être, jusqu'à Dieu. Dieu est-il, comme ses créatures corporelles ou spirituelles, un tout objectif composé de matière et de forme ? Elles sont telles, notons-le bien, parce qu'elles sont du genre de la substance, genre qui se divise en deux espèces principales, l'espèce corporelle et l'espèce incorporelle. La question posée peut donc être ramenée à celle-ci : Dieu est-il dans un genre ? C'est un problème que Duns-Scot aborde plusieurs fois, notamment dans son commentaire sur le premier livre des *Sentences* (2), et dans son traité du *Principe des choses* (3). Comme il est im-

(1) *De rerum principio*, quæst. VII, art. 2.
(2) In sec. *Sentent.* dist. VIII, quæst. 3.
(3) *De rerum princ.*, quæst. XIX.

portant, nous ne devons rien négliger de ce qui peut contribuer à faire bien comprendre son opinion.

Être se dit tous les êtres ; donc ce mot « être » est univoque. Cette proposition n'est pourtant pas universellement acceptée, les conséquences en étant périlleuses. En effet, le genre est incontestablement univoque et dire que l'être l'est aussi, c'est, comme il semble, prétendre que l'être est le genre suprême et que Dieu, participant de l'être, est compris dans ce genre. C'est pourquoi la thèse de l'être univoque est rejetée par les thomistes. Elle l'est même par Henri de Gand. Cependant elle est admise, avec quelques tempéraments, par un certain nombre de scotistes ; elle ne l'est absolument que par les sectateurs mal famés de Proclus et du juif David. Qu'en pense Duns-Scot ? Nous croyons l'avoir entendu se déclarer pour l'univocation de l'être. Si tout recherche l'unité, et la recherche, même au-delà des genres les plus généraux, « en « raison de l'être, » il semble que l'être est univoque, se disant au même titre de Dieu et de ses créatures. Cependant, ajoute Duns-Scot, si ce commun prédicat était pris pour un genre réel, dans lequel se trouverait contenu tout ce qui est, on assimilerait en nature, contre la raison, contre la foi, ce qui veut être scrupuleusement distingué (1). Voici donc la protestation de Duns-Scot contre les dires téméraires de quelques docteurs : *Genus quod est analogum et metaphysicum, continens creatorem et creaturam, non dicit rem aliquam communem istis, nec æquivocam, nec univocam, sed analogicam, cujus natura est quod natura rei significatæ per nomen talis generis per se*

(1) *De rerum princ.*, quæst. I, art. 3.

et primo dicatur de uno, et per attributionem et participationem illius dicatur de aliis (1). Ainsi, l'être pris dans son acception la plus générale, comme contenant l'être de qui procède l'être (Dieu) et tous les êtres qui participent de l'être, cet être n'est pas réel, *non dicit rem* ; le terme est commun, mais il n'exprime pas une chose commune ; la chose commune n'est pas ; sous le terme commun il n'y a qu'une entité métaphysique : *Deo et creaturæ nihil reale est commune; Deus tamen est in genere metaphysico, quod non dicit rem aliquam communem univoce, sed analogice* (2). Très-volontiers nous prenons acte de ces prudentes réserves ; mais comme, en les faisant, Duns-Scot ne paraît pas d'accord avec lui-même, nous lui demandons de les expliquer et de les justifier.

Le scoliaste de Duns-Scot, Luc Wadding, nous renvoie par ces éclaircissements à l'un des théorèmes de Philippe Fabri (3). Là se trouve, en effet, exposée fidèlement, comme il nous semble, et avec toute la clarté qu'on peut exiger d'un scotiste, la doctrine de Duns-Scot sur l'univocation de l'être. L'être universellement considéré est-il un genre ? On prouve qu'il n'est pas un genre par trois arguments, dont voici le principal. Un concept qui admet indifféremment ce que le concept du genre n'admet pas au même titre n'est le concept d'aucun genre, du moins d'aucun genre réel. Or, tout ce qui peut se dire à la fois de Dieu et de la créature est indifféremment à l'égard du fini et de l'infini ; et, comme il n'existe aucun genre qui réponde à cette définition, Dieu n'est donc pas dans un genre. La majeure de ce rai-

(1) *De rerum principio*, quæst. XIX, art. I, n° 4.
(2) Ibid. n° 7.
(3) Theorema XCVII.

sonnement est évidente : le concept auquel répugne ce qui est le propre du genre, ne peut être le concept d'un genre. Cela est incontesté. Il est plus difficile d'établir la mineure. Cependant il est reconnu, d'une part, que tout ce qui se rapporte à Dieu doit être conçu comme formellement infini, et, d'autre part, que tout ce qui se rapporte à la créature est formellement fini. Or, est-il acceptable qu'un genre réel soit indifférent à l'égard de ces deux manières d'être opposées, l'infini et le fini? Un genre réel est par lui-même en puissance à l'égard de la différence ;. mais l'infini n'est en puissance à l'égard de quoi que ce soit, puisque sa nature propre est l'être simple, absolument simple, qui ne peut être ni l'élément ni le sujet d'aucune composition. Nie-t-on que telle soit la condition nécessaire du genre? En voici la définition : c'est le concept d'une réalité potentielle, susceptible d'être finalement déterminée par la réalité qui vient de la différence. Ainsi le genre est nécessairement quelque chose de potentiel et de perfectible, et, si l'on retranche de l'objet à définir cette potentialité, cette perfectibilité, on n'aura plus le genre. Or l'infini est en acte, en acte parfait ; il n'attend rien qui le complète, qui l'achève. Donc il n'est pas un genre (1).

Reproduisons maintenant cette argumentation dans un langage un peu moins scolastique. Tout ce qui est appartient sans contredit à la catégorie de l'être ; et l'être est exactement défini le prédicat commun de tout ce qui est. Mais il s'agit de savoir si ce qui se dit de tous les êtres est un prédicable logique, ou constitue ce qu'on peut appeler une nature, la nature commune

(1) *Phil. nat. J.-D. Scoti*, a Phil. Fabro, theor. XCXI.

de tous les êtres. Dans cette dernière acception de l'être, le créateur et la créature diffèrent *in quale;* il est une cause, elle est un effet, et cet effet se distingue plus que nominalement de cette cause. Mais ils ne diffèrent pas *in essendo*; ils sont, au point de vue de l'être, réellement identiques. Ainsi, le créateur et la créature subsistent au sein du même tout, et ce tout réel, ce tout physique est l'essence une de l'être. Voilà la thèse de Spinosa. Duns-Scot la combat par cet argument : un tout est un genre qui a pour espèces des choses que distinguent certaines différences ; mais ces différences sont formelles et n'altèrent aucunement la communauté de nature qui vient du genre supérieur. Or, qu'y a-t-il de commun dans la définition du fini et de l'infini? Il y a l'être : l'infini est, le fini est pareillement. Mais l'infini pris pour une réalité concrète devient le genre suprême qui absorbe le fini ; le fini n'est plus même une espèce, c'est un accident de l'infini. Or l'infini ne reçoit aucun accident, aucune différence contingente, puisqu'il est, de sa nature, le dernier terme de l'unité, l'unité dans sa plus mystérieuse perfection. Si donc l'être se dit à la fois du fini et de l'infini, il se dit de deux formes de l'être fondamentalement distinctes, absolument séparées l'une de l'autre, ayant de commun entre elles non pas un genre ontologique, c'est-à-dire un prédicat substantiel, mais un genre purement métaphysique, purement conceptuel. C'est ainsi que Duns-Scot motive sa protestation contre le système de l'identité dans l'absolu.

Nous ne jugeons pas cette protestation ; nous l'enregistrons. Elle a troublé bon nombre de scotistes (1).

(1) Michael Francus, *Univer sæ philos, disput.*, p. 588.

Cela peut nous surprendre ; nous avons, en effet, reconnu que la philosophie naturelle de Duns-Scot mène en ligne droite au panthéisme. Quoi qu'il en soit, au risque de ne pas suivre cette ligne droite, Duns-Scot nous démontre que la cause suprême est une monade solitaire, qui n'a rien de commun, sous le rapport de l'être réel, avec ses périssables effets.

Mais continuons l'analyse de ses propositions métaphysiques. On n'a pas achevé la définition de la cause, lorsqu'on a dit qu'elle est, et qu'elle est au titre de monade, de substance séparée, l'être absolument premier. Comme cause de ce qu'elle doit causer, elle est encore appelée principe efficient, principe formel et principe final (1). Il s'agit ensuite de savoir comment la multitude des créatures procède d'une cause unique. Ici se présentent diverses hypothèses. Quelques-unes rendent compte de la production du multiple par le moyen de certains intermédiaires, comme les intelligences, les idées. Duns-Scot combat tour à tour, à ce propos, Avicenne et l'auteur du *Livre des causes ;* il ne consent pas à ce qu'on localise les idées divines hors de la cause absolument première, et rejette cette médiation d'intelligences mal définies, au moyen desquelles on explique mal, à son avis, l'œuvre mystérieuse de la création. Sa doctrine est que les créatures ont été produites immédiatement par Dieu, et qu'il les a produites par sa volonté tout à fait libre, sans y être déterminé par aucun mobile extérieur. Cette déclaration est importante. Ordinairement, comme nous l'avons dit, Duns-Scot se rapproche autant qu'il le peut de Platon ; cependant il refuse de prendre à son compte

(1) *De rerum princ.*, quæst. I, art. 3, 4.

cette théorie des idées dont la censure occupe une place si considérable dans la *Métaphysique* d'Aristote. Duns-Scot ne croit pas aux idées séparées ; il n'admet pas que le monde des formes, des exemplaires, soit une région extérieure à l'égard de l'intellect divin. Telle est sa profession de la foi. Les termes n'en sont pas nouveaux. Tous les thomistes se sont exprimés ainsi, et, comme on l'a vu, la plupart de leurs adversaires se sont bien gardés de les contredire sur ce point-là. Il nous plaît de constater que Duns-Scot ne l'a pas fait non plus.

Mais hâtons-nous d'ajouter que, pour avoir sagement refusé de localiser les idées divines dans quelque espace intermédiaire, Duns-Scot n'en a pas moins admis la permanence objective de ces idées. « Il me « semble, dit-il, que les objections d'Aristote aux idées « de Platon ne concernent en rien ces exemplaires, en « d'autres termes ces idées théologiques qui sont objec- « tivement à l'égard de l'intellect divin. » Aussi croit-il pouvoir admettre, avec la permission d'Aristote, que ces images éternelles des choses périssables sont tellement adéquates à ces choses qu'elles sont ces choses mêmes, *ipsæ res*, selon une manière d'être particulière aux entités intellectuelles ; *ipsæ res positæ in esse cognito et objectivo*. Il ne refuse même pas de les appeler des substances, pourvu qu'on les définisse des substances non soumises à la condition du mouvement (2). Ainsi l'idéologie divine de Duns-Scot est celle de saint Thomas, avec quelques raffinements de plus.

Passons à d'autres questions. Dira-t-on de Dieu, comme on le dit de l'homme, qu'il conçoit au moyen

(1) Voir Mich. Franco, *Univ. philos. disput.*, p. 208.
(2) Ibid.

de son intellect? Oui, sans doute, répond Duns-Scot : Dieu possède, ainsi que toute créature raisonnable, un organe intellectuel. Mais cet organe est-il, comme l'organe humain, une puissance qui se distingue de l'intellection même, ou bien est-ce un acte pur? Duns-Scot va jusqu'à prétendre qu'en Dieu même il y a distinction de puissance et d'acte, la puissance intellective de Dieu différant de son acte, de son intellection actuelle, de son verbe. Il ajoute toutefois, pour ne pas révolter la foi commune, qu'il n'y a pas, entre la puissance et l'acte de Dieu, relation d'antériorité et de postériorité. En Dieu, personne n'en doute, rien n'a ni commencement ni fin ; tout est simultané, tout est éternel (1). C'est donc une puissance éternelle qui diffère d'un acte éternel ! Duns-Scot a certainement cru se comprendre. Mais poursuivons. L'intellect divin, se demande-t-il encore, est-il un attribut, ou bien un prédicat essentiel ? Ce n'est pas un prédicat essentiel, car si l'intellect est uni réellement à l'essence, il s'en distingue formellement. C'est donc un attribut (2). Maintenant selon quel mode opère cet organe ? Opère-t-il, comme l'intellect humain, selon le mode de la succession ? C'est là ce que Duns-Scot semble supposer. Mais la plupart de ses disciples assurent qu'il faut donner un autre sens à sa décision très subtile. Il aurait, disent-ils, reconnu que Dieu pense toutes les choses dans le même instant et par un acte unique ; mais il aurait divisé cet acte en autant de mouvements subordonnés les uns aux autres qu'il y a de degrés appréciables entre les objets de la connaissance divine. Ainsi Dieu penserait

(1) Boyvin, *Theol. Scoti.*, tract. I, disp. III, quæst. II.
(2) *Ibid.* quæst. III.

d'abord sa propre essence et toutes les choses qui sont formellement en elle ; ensuite (quoique dans le même instant), sous l'impulsion de son essence, Dieu penserait les créatures, leurs quiddités, leurs heccéités diverses, représentées sur son intellect comme sur un miroir, *tanquam facies in speculo*. Voilà les explications qui sont fournies par Jean Boivin et par Michel Franco (1). Elles ne sont pas claires, on en convient ; mais cela n'empêche pas qu'elles ne soient fidèlement scotistes.

On n'aura peut-être pas moins de peine à comprendre la doctrine de Duns-Scot sur la volonté divine. Le premier principe est, dit Aristote, immobile. Comment peut-il, en demeurant immobile, produire la série des choses qui sont dans le mouvement? En d'autres termes, comment Dieu, principe actuel de toute nature produite dans le temps, n'est-il pas soumis à la loi du changement? La réponse que Duns-Scot fait à cette question est peu conforme, il le reconnaît, à l'esprit d'Aristote. Aristote a pu facilement concevoir que la succession des actes divins ait lieu dans le temps ; il avait, en effet, préalablement admis l'éternité du monde. Sur ce monde éternel, éternellement mobile, le moteur, cela s'explique sans peine, peut constamment agir sans se mouvoir. Mais Duns-Scot est tenu de rejeter cette doctrine. On doit donc s'attendre à le voir mettre en œuvre pour la combattre toutes les subtilités de sa logique. Cependant on s'étonne quand on l'entend dire que si les philosophes ont eu tant de peine à comprendre la création, en d'autres termes l'effet accidentel d'un acte éternel, c'est qu'ils ont témérairement assimilé la vo-

(1) Boyvin, *Theol. Scoti*, tract. 1, disput III, quæst. 4. — M. Franco, *Univ. philos. disput.*, p. 304.

lonté de l'homme et celle de Dieu (1). Oui, sans doute, les philosophes ont eu communément le tort d'humaniser l'obscure notion de l'essence divine ; mais le philosophe qui le plus souvent a commis cet abus, c'est celui qui blâme ici les autres. Quoi qu'il en soit, après avoir scrupuleusement distingué ce qui ne doit pas être, en effet, confondu, Duns-Scot ne rend pas compte de la création d'une manière plus satisfaisante. « La « création, dit un philosophe moderne, est un fait que « nous sommes obligés d'admettre, mais qu'il nous est « défendu d'expliquer (2). » Mais Duns-Scot ignorait cette prohibition ; il se croyait, au contraire, obligé d'expliquer ce qu'il était inhabile à comprendre.

Dieu produit-il les choses nécessairement ? Autre question vaine, et qu'on ne peut chercher à résoudre sans courir quelque péril. On se rappelle qu'Alexandre de Halès s'est vu presque forcé de sacrifier la liberté de Dieu pour sauver sa bonté. C'est une contrainte à laquelle saint Thomas a voulu se soustraire. Les perfections divines ne sauraient, a-t-il dit, être considérées comme des énergies rivales, qui cherchent, dans leur indépendance, à prévaloir les unes sur les autres ; chacune d'elles n'a pas son action propre ; elles ne sont pas, en effet, des agents ; elles sont les modes divers de la plus simple des essences. Mais, loin de fuir les difficultés, Duns-Scot les recherche. Il croirait, d'ailleurs, faire injure à sa logique s'il écartait un agent pour la dispenser de le décrire. Non, dit-il à son tour, les perfections de Dieu, c'est-à-dire la sagesse, la justice, la liberté de Dieu, ne se confondent pas en son essence. Mais la paternité, la déité même ne s'y con-

(1) *De rerum princ.*, quest. III.

(2) M. A. Franck, *Dict. des sciences phil.*, nouv. édit., p. 380.

fondent pas non plus. Elles sont bien, il n'hésite pas à le reconnaître, essentiellement identiques ; cependant elles sont formellement différentes. Elles doivent à leur essence commune d'être les unes et les autres également infinies ; mais, bien qu'elles le soient également, elles le sont néanmoins particulièrement ; l'infinité, s'ajoutant à la diversité formelle, s'y ajoute sans l'altérer : *Infinitas non destruit formaliter rationem illius cui additur* (1). Ainsi Duns-Scot s'oblige à traiter la question relative à la liberté de Dieu.

Il ne la traitera pas d'une manière tout à fait banale. Si, dit-il, Dieu n'est pas libre, à plus forte raison aucune liberté dans les créatures, aucun mérite, aucun démérite, et l'aveugle destin est la première des causes, le principe supérieur à tous les principes. Il s'agit donc de prouver que, si tous les actes, divins et humains, procèdent de quelque force impulsive, l'empire de cette force, interne à l'égard de Dieu, externe à l'égard de l'homme, n'est pas tellement nécessitant qu'il annule toute liberté. Voici la thèse de Duns-Scot: la créature aurait pu ne pas être ; elle est donc contingente. Conséquemment le principe de la contingence est dans la cause même de cet effet. Maintenant voici sa démonstration : Dieu ne peut agir que suivant son intellect ou suivant sa volonté ; l'action de Dieu, tout le monde l'accorde, est déterminée soit par sa volonté, soit par son intellect. Or, qu'on suppose l'intellect divin s'exerçant de lui-même sans le concours de la volonté ; il subira, dans cette hypothèse, la nécessité de sa propre nature : *Hoc modo intelligit mere naturaliter et necessitate naturali.* Ce n'est donc pas dans

(1) Scotus, in prim. *Sentent.*, dist. VIII, quæst. 4. — Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas*, t. II, p. 75.

l'intelligence, c'est dans la volonté divine qu'il faut chercher la contingence : *Primam igitur contingentiam oportet quærere in voluntate divina* (1). Dieu veut parce qu'il veut et comme il veut, et si l'on se demande pourquoi il a voulu ceci, cela, il faut simplement répondre : *Quia voluntas est voluntas* (2), « parce que « sa volonté est sa volonté. » Cependant ne va-t-on pas dire que la volonté de Dieu dépend de sa nature, tout comme, suivant les prémisses, en dépend son intellect? Duns-Scot prévoit cette objection, qui n'est pas assurément à dédaigner, et il la combat, mais sans beaucoup d'avantage. Est-il, toutefois, jamais à bout de sophismes? Pour réduire à l'absurde l'opinion contraire à la sienne, il présente une série d'antithèses qui peuvent être elles-mêmes l'occasion de controverses incidentes ; puis il s'esquive comme il peut de ce labyrinthe (3). Il est dans les habitudes de Duns-Scot d'ajouter à l'obscurité des problèmes insolubles. Si nous avons sommairement exposé sa théorie de la contingence fondée sur l'indétermination naturelle de la volonté, c'est moins pour la recommander que pour la faire connaître. L'importance qui lui a été attribuée par les scotistes, et qui ne lui a pas été refusée par Tennemann (4), nous obligeait d'en tenir compte. Mais, à notre sens, un esprit scrupuleux ne saurait se déclarer satisfait de toutes ces distinctions métaphysiques. Ce sont là des jeux d'esprit, et rien autre chose.

Il nous serait facile de donner à cette partie de notre travail des développements plus étendus ; mais si nous

(1) Scotus, in *Sent.* lib. II, dist. xxxix, quæst. I.
(2) *Sent.*, lib. I, dist. VIII, q. V.
(3) *De rerum princ.*, quæst. IV, art. 2, sect. 4.
(4) *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 774.

prenions à tâche d'exposer successivement toutes les singularités, plus ou moins ingénieuses ou paradoxales, qui se rencontrent dans la doctrine du Docteur Subtil, nous irions bien au-delà des bornes que nous avons dû nous imposer. « Je n'ai jamais, dit Leibniz, « parfaitement compris de quel usage les termes « abstraits peuvent être à un philosophe qui recherche « les démonstrations rigoureuses, mais je sais qu'il « en résulte de nombreux, de grands, de très perni- « cieux abus (1). » C'est une remarque qu'on peut faire souvent en scolastique. On la fait à chaque ligne en lisant les *Questions* de Duns-Scot sur la *Métaphysique* d'Aristote, ou celles de Boyvin sur la *Théologie* de Duns-Scot. L'abus signalé par Leibniz y est poussé si loin, qu'après avoir perdu la trace de la réalité on s'égare bientôt même parmi les êtres de raison, et, comme on a facilement oublié leur généalogie, on ne sait plus auquel s'adresser pour revenir par la voie logique à leur principe commun. Cela fatigue l'esprit du lecteur et l'inquiète. Toute distinction nouvelle vient lui rendre douteux le sens de l'antécédente. Après de grands efforts il était parvenu, pensait-il, à comprendre ; ce qu'il rencontre ensuite le dispose à croire qu'il n'a pas bien compris. Il ne faut donc pas s'étonner si la discorde a toujours régné dans le camp des scotistes. Le langage ténébreux de leur maître a dû souvent tromper sur ses véritables sentiments.

Nous avons à rechercher maintenant sur quels points la doctrine psychologique de Duns-Scot diffère de celle de saint Thomas. Ce n'est pas non plus une recherche

(1) « Terminorum abstractorum nunquam ego ullum in philosophandi rigoroso genere usum magnopere comperi, abusus vero multos et magnos et valde perniciosos. » Leibnitius, *Dissert.* oper. Nisolii præfixa.

facile, Duns-Scot n'ayant pas ordonné dans un traité spécial ses opinions sur la nature et les opérations de l'âme. Ses *Quæstiones super libros Aristotelis de Anima* ne se rapportent, en effet, qu'à des points secondaires. C'est ailleurs, et particulièrement dans son commentaire sur les *Sentences*, qu'il a discuté les principales questions.

Il faut d'abord savoir son avis sur la substance de l'âme. N'ayant pu la concevoir à la fois immortelle et personnelle, Averroès a préféré lui retrancher la personnalité, et c'est ce qu'ont fait après lui ses disciples, notamment Achillini de Vérone et François Piccolomini. On a vu saint Thomas repousser vivement un si dangereux système ; on se rappelle en quels termes il s'est déclaré contre ce panthéisme formel. Sur ce point Duns-Scot évite de le contredire. Pour lui comme pour saint Thomas, l'âme humaine est la forme informante de Socrate ; pour lui comme pour saint Thomas, la thèse contraire renferme d'abominables impiétés (1). Mais comment l'âme est-elle individuelle ? On dit à ce propos que saint Thomas, considérant la matière comme le principe individuant de Socrate, à dû supposer que la mesure du corps « constitue le caractère de « l'âme (2). » Telle n'est pas la véritable doctrine de saint Thomas. Suivant ce docteur, s'il n'y avait qu'une matière, il n'y aurait qu'une âme, et, comme il y a plusieurs matières, il y a, pour leur service, plusieurs âmes ; mais, s'il répugne absolument qu'une seule matière possède plusieurs âmes, il ne répugne pas au même point que plusieurs matières soient actualisées,

(1) Scotus, *De rerum princ.*, quæst. IX, art. 1. — In *Sentent.*, IV, dist. XLV, quæst. II.

(2) M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 60.

vivifiées, gouvernées et conservées par une seule âme. En effet, si l'on considère la substance spirituelle sous le rapport externe, on trouve qu'une seule substance de cette espèce, une seule forme, Dieu, préside à la génération et à la corruption de tous les composés individuels. C'est sur cela que saint Thomas se fonde pour dire que, dans tout composé, la raison interne de l'individuation est la matière déterminée par telle étendue. Mais cette proposition diffère bien de celle-ci, qu'on appelle à bon droit, extraordinaire (1): à l'égard du corps, l'âme n'est qu'en puissance ; la détermination lui vient de la mesure du corps. Saint Thomas n'a jamais dit cela, et, si quelques phrases isolées de ses nombreux écrits peuvent présenter ce sens bizarre, l'ensemble de sa doctrine les explique tout autrement. Mais venons à Duns-Scot. Il n'admet pas seulement avec saint Thomas que l'âme est par elle-même une substance ; il veut encore que cette substance soit la cause totale de l'individualité de Socrate. Or cette substance, c'est l'acte *per priùs* ; si donc elle réunit l'acte et la détermination finale, elle est, en ordre de génération, avant le composé. Cette conséquence est forcée ; tandis que saint Thomas, attribuant l'individuation à la matière et l'acte à la forme, reste en droit de nier, avec le bon sens, la préexistence des éléments du composé. En outre, il faut rendre compte de cette individualité *per priùs* de la substance spirituelle. De quel principe vient l'acte individuel de cette différence, qui détermine ensuite la matière selon sa manière d'être essentielle ? Nous nous rappelons que les réalistes demandaient à saint Thomas le principe

(1) M. Rousselot, *Ibid.*

individuant de sa *materia quanta* : les thomistes ne manquent pas de demander à Duns-Scot de quelle cause procède l'individualité de la forme individuante. Il répond d'abord : « Le premier terme de la création est « formellement celui-ci. Donc l'âme est naturellement « cette âme avant d'être unie à la matière... C'est « pourquoi cette âme est cette âme par sa propre indi- « vidualité... D'où il suit que les âmes sont naturel- « lement distinctes les unes des autres avant d'être « unies à la matière, et que ce n'est pas leur matière « qui d'abord les individualise et les distingue (1). » Ainsi raisonnait sans doute Origène, lorsqu'il supposait l'espace invisible occupé par une multitude d'âmes errant dans l'attente des corps qu'elles devaient vivifier. La thèse de Duns-Scot va droit à ce système. S'il ne l'a pas avoué, c'est qu'il a manqué d'audace. Mais continuons l'interrogatoire. Soit ! cette forme était individuelle avant de joindre cette matière ; le principe interne de l'individualité socratique, ce n'est pas cette matière, c'est cette forme. Toute question est-elle donc résolue ? Non certainement, car il reste à faire connaître à quel principe cette forme doit son individualité. « Il faut, répond ici Duns-Scot, que chacun « des deux éléments du composé soit en lui-même in- « déterminé comme le composé et déterminé comme « lui, car l'indéterminé n'est pas composé de déter- « minés ni le déterminé d'éléments universellement

(1) « Primus terminus creationis formaliter est hic. Ergo anima naturaliter prius est hæc quam unitur materiæ, et pari ratione, de alia anima, prius natura est hæc quam uniatur materiæ. Unde ista anima est hæc sua propria singularitate et inde est hæc et non illa, et per consequens prima distinctione singularitatis distinguitur a singulari distincta ab illa : ergo distinctæ sunt istæ animæ prius natura quam uniantur materiæ ; non ergo per se et primo distinguuntur sua materia. » Scotus, *Quodlib.*, quæst. II.

« indéterminés. C'est donc vainement qu'on recherche « la raison première de l'individualité ; cette raison « première de l'individualité est quelque chose d'ex- « trinsèque qui la détermine, agissant comme principe « formel, de quelque manière qu'une chose extrinsè- « que soit concomitante d'une cause quelconque... (1) » En bon français, cette raison première, qu'on s'épuise à poursuivre, on ne peut l'atteindre. Voyez la substance en elle-même, sans distinction d'éléments ; elle est individuelle, par cette unique raison que telle Dieu l'a créée. La supposez-vous composée de deux éléments, dont l'un ou l'autre soit par privilège antérieurement individuel ? Eh bien ! l'individualité de cet élément c'est toujours Dieu qui la détermine.

La deuxième proposition de Duns-Scot est celle-ci : bien que personnelle, l'âme est immortelle. Saint Thomas, nous l'avons dit, avait fait de grands et vains efforts pour concilier sur ce point Aristote et l'Église (2). Moins zélé pour la cause du péripatétisme, Duns-Scot reconnaît qu'Aristote n'a pas cru très-fermement à l'âme immortelle, si même il n'a pas, donnant dans

(1) Scotus, *Quodlib.* quæst. II.

(2) In quartum *Sententiarum*, distinct. XLIII. q. 2. — Ce fut, au XV[e] siècle, la matière d'un grand débat. Parmi les péripatéticiens de cette époque, les uns, c'est-à-dire Pomponace, Zabarella, Simon Porcius et Julius Castellanus Faventinus Porcius, soutenaient, avec Alexandre d'Aphrodisias, qu'Aristote n'avait pas cru à l'immortalité de l'âme : les autres, avec Thémistius, Simplicius et Philopon, attribuaient au maître du Lycée l'opinion la plus orthodoxe. Nous avons déjà reconnu, avec M. Barthélemy Saint-Hilaire, qu'il ne se rencontre dans le *Traité de l'âme* aucun passage concluant en faveur de l'interprétation défendue par saint Thomas et les thomistes, et nous ne voulons pas d'ailleurs remettre, pour notre part, cette affaire en question. Un des ouvrages les plus intéressants qu'on puisse consulter à ce sujet est celui de Jules-César Lagalla qui a pour titre : *Julii-Cæsaris Lagallæ, Padulensis Lucani, philosophiæ in Romano gymnasio professoris, De immortalitate animorum ex Aristotelis sententia libri tres* ; Romæ, 1621, in-4°. Lagalla soutient la thèse de saint Thomas.

l'excès opposé à celui d'Averroès, nié l'immortalité pour mieux affirmer la personnalité. Mais, d'ailleurs, où donc Aristote aurait-il appris que l'âme est immortelle ? Suivant Duns-Scot, cette vérité ne se prouve pas : *Animam esse immortalem probari non potest* (1) ; et, pour la connaître, il eût fallu qu'Aristote fût éclairé des rayons de la grâce. Vient ensuite cette question si souvent agitée : l'âme végétative, l'âme sensible et l'âme intellectuelle sont-elles trois âmes, ou plutôt ne sont-ce pas là trois formes, trois énergies d'un sujet unique ? On sait qu'Albert et saint Thomas ont soutenu la thèse de l'unité de l'âme, distinguant néanmoins, en des termes peu clairs, l'essence de l'âme de l'essence de ses énergies. Ensuite, comme on l'a vu, d'autres maîtres ont prétendu que ces énergies diffèrent réellement les unes des autres, comme autant de substances, comme autant de sujets. Ayant reproduit les objections faites à la thèse des âmes diverses, Duns-Scot se prononce très fermement contre cette diversité (2). Mais n'insistons pas sur ces détails. L'âme étant donnée, recherchons avec Duns-Scot quelles sont ses facultés et ses opérations.

La faculté de sentir doit être observée la première. Elle est, effet, au seuil de l'âme, et par elle commencent tous les mouvements intellectuels dont la connaissance est la fin. Selon quel mode opère-t-elle ? Est-il vrai que la sensation soit déterminée par un agent externe autre que l'objet, et que cet agent soit seul capable, comme étant seul de nature spirituelle, de représenter sur l'organe des sens l'image immatérielle de l'objet sensible ? Duns-Scot ne s'écarte guères ici

(1) Scotus in sec. *Sentent.*, dist. XVII, quæst. I.

(2) In quart. *Sentent.*, dist. XLIII.

de la doctrine thomiste ; il rejette les intermédiaires externes de la sensation, pour déclarer que l'objet imprime lui-même sur l'organe sa propre similitude. Voilà l'espèce impresse de saint Thomas. Si curieux de contredire les maîtres de l'école dominicaine, Duns-Scot aurait pu, dans cette occasion, remporter sur eux un avantage éclatant. Il n'aurait eu qu'à contester la nécessité de ces espèces. Mais il était l'homme du monde qui devait y croire davantage. Une de ses *Questions* sur le traité *De l'âme* a précisément pour objet de démontrer que l'intelligence ne saurait agir en l'absence des espèces. Cette proposition ayant, dit-il, paru douteuse à quelques maîtres, il se fait un devoir de la justifier par une foule de raisons (1). On les connaît et on sait ce qu'elles valent. Au surplus, ce qui regarde la faculté de sentir n'a pour lui qu'un médiocre intérêt : ce qui le préoccupe bien davantage, c'est la critique de la faculté de connaître.

Les marginistes de Duns-Scot imputent à Henri de Gand, au sujet de l'intelligence, une opinion que nous n'avons pas rencontrée dans les ouvrages imprimés de ce docteur. Elle consiste à dire que l'intellect pris en lui-même est la cause totale de toute intellection. Que cette opinion ait ou n'ait pas été soutenue par Henri de Gand, le soin que Duns-Scot a pris de la combattre nous prouve que, de son temps, elle était en crédit. Voici deux théorèmes qu'il y oppose : 1° *Intellectionem intelligibile natura præcedit ; 2° Primum intelligibile intentione creari impossibile* (2). Et voici comment il argumente en faveur de la thèse contraire. Si l'intellect est la cause totale de toute intellection, il n'y a pas une

(1) *Quæstiones de anima* ; quæst. XVII.
(2) J. Duns-Scot, *Theoremata subtilissima*, tom. III Operum, p. 262.

notion intellectuelle qui ne soit naturellement actuelle au sein de l'entendement; mais l'expérience, protestant contre cette doctrine des idées innées, enseigne que l'intelligence est un sujet à l'égard des idées et que ces idées sont à l'égard de l'intelligence des modalités adventices, des accidents. En outre, il semble évident que toute intellection représente son objet, et que la réalité des choses est en quelque manière conforme à l'image formée par l'intellect. Or il n'y a plus même lieu de la supposer, cette conformité, si l'intellect est défini la cause unique de toute notion intellectuelle. On tombe alors dans un scepticisme universel ou dans un dogmatisme aveugle qui ne connaît aucune règle, et qui, creusant un abîme infranchissable entre le sujet humain et l'objet terrestre ou divin, condamne la pensée à se repaître de vaines chimères (1). Quel est sur ce problème l'opinion de saint Thomas? Il existe sur ce point un grave dissentiment entre les thomistes. Les uns soutiennent, avec Gilles de Rome, qu'au sens de leur maître l'intelligence n'est pas même cause partielle de l'intellection, qu'elle est un pur récipient, un sujet passif, au sein duquel l'espèce intelligible détermine l'actualité de la notion, la notion actuelle; les autres prétendent, avec Javello, que le principe actif, dans toute opération intellectuelle, est le sujet, l'intellect, non l'objet; que cet objet est sans doute la cause qui détermine le sujet indifférent par lui-même à penser telle ou telle chose, et que néanmoins il n'a pas qualité pour contribuer à l'acte propre de l'intellect (2). Suivant l'analyse que nous avons donnée des sentences psychologiques de saint Thomas, l'opi-

(1) *Sent.* I, dist. III, q. 7 et 8.

(2) « Quæ tamen species non concurrit cum intellectu partialiter ad pro-

nion vraie de saint Thomas se rapproche beaucoup de celle que lui prête Javello. Quelle est celle de Duns-Scot? Toute intellection procède, dit-il, de deux causes, et ni l'une ni l'autre de ces causes ne peut prendre le titre de cause totale. La manière d'agir de ces deux causes n'est pas la même; elles ont chacune des attributions distinctes, et, dans l'acte qu'elles produisent en commun, elles exercent privativement, suivant leur propre essence, leur propre causalité. L'une de ces causes est plus parfaite que l'autre; l'intellect est une cause d'un ordre supérieur à l'objet. Cependant l'objet ne doit pas à l'intellect sa vertu causale, pas plus que l'intellect ne doit la sienne à l'objet. Ce sont là deux principes indépendants l'un de l'autre, mais, comme ils agissent ensemble, la simultanéité de leur action a pour effet l'acte intellectuel. Telles sont les prémisses de Duns-Scot, et l'on en peut déjà conclure, contre les sceptiques, que l'intelligence est peuplée non de simples visions étrangères à la réalité des choses, mais de concepts à la formation desquels les choses contribuent par leurs substituts, par leurs vicaires, les espèces intelligibles.

Maintenant quel est cet intellect, qui concourt comme il vient d'être dit à la génération de la pensée? Est-ce l'intellect agent ou le patient? Suivant saint Thomas, c'est l'intellect agent, car l'intellect passe de la puissance à l'acte aussitôt qu'il forme une notion intellectuelle, et il forme cette notion en dégageant l'espèce intelligible de l'espèce sensible. Il semble qu'il y ait déjà dans ce système un assez grand nombre d'abstractions réalisées. Cependant il faut que

ducendum intellectionem, quia solus intellectus habet hanc activitatem. » Apud. Philippum Fabrum, *Phil. nat. Scot.* Th. LXXVIII, c. III.

Duns-Scot en réalise encore quelques-unes. Voici les explications qu'il donne à ce sujet. Le fantôme est rencontré par l'intellect agent; celui-ci considère le fantôme, qui n'est encore intelligible qu'en puissance, et cette considération a pour effet un concept qui devient l'intelligible en acte, l'espèce intelligible. Ainsi deux choses contribuent à la production de cet effet : le fantôme, dont l'action propre est, pour ainsi parler, « métaphorique, » en ce qu'elle s'exerce par le moyen de quelque « émanation », de quelque rayonnement (1), et l'intellect, qui, changeant la nature même du fantôme, agit suivant le mode d'une énergie bien plus puissante, bien plus effective. Enfin, l'espèce intelligible étant produite, l'intellect agent la contemple et en recueille la notion. Cette espèce était d'abord, comme contenue dans le fantôme, intelligible en puissance ; elle est ensuite devenue intelligible en acte ; finalement elle est intellectualisée par la seconde opération de l'intellect agent, celle qui a pour effet la notion recueillie. Voilà comment se forment les idées. Voilà comment elles sont préparées et définitivement confectionnées dans le laboratoire de l'intelligence.

Mais il ne s'est agi jusqu'à présent que de l'intellect agent ; il reste à définir le patient. Autant l'intellect agent exerce d'actions, autant, au dire de Duns-Scot, l'intellect patient subit de passions. Quand le premier a métamorphosé le fantôme en espèce intelligible, le second reçoit cette espèce. Ensuite, quand l'espèce intelligible est devenue la notion intellectualisée, l'intellect patient recueille cette notion. Duns-Scot accorde que ces deux intellects ne se distinguent pas réelle-

(1) « Dicitur actio *metaphorica*, quia est *emanatio* quædam, non proprie motus. » Fabri, Th. LXXIX, c. II.

ment, qu'ils sont réellement un même intellect, mais il prétend qu'ils se distinguent formellement ; ce qui signifie qu'ils ont des attributions diverses et répondent, comme sujets de définition, à des concepts différents. Tout ce qui est le propre de l'un appartient à la neuvième catégorie. Tout ce qui est le propre de l'autre appartient à la dixième. C'est en cela qu'ils diffèrent. Mais, qu'on le remarque, si toute passion suppose une action, tout patient est en rapport avec l'agent. Quand donc l'intellect patient reçoit l'espèce intelligible, c'est qu'il la reçoit de l'intellect agent. Sur cela se fonde cette autre proposition de Duns-Scot : l'agent n'agit pas seulement sur le fantôme, il agit encore sur l'intellect patient, auquel il donne charge de recevoir, de conserver, à la suite du premier acte, l'espèce intelligible ; à la suite du second, l'espèce intellectualisée ou la notion (1). Il nous semble que ces explications suffisent. Nous n'avons pas eu d'indulgence pour la théorie des intermédiaires, quand nous l'avons rencontrée dans la psychologie thomiste ; il nous suffit de montrer ici que Duns-Scot a eu le triste honneur d'ajouter, par des distinctions nouvelles, au nombre déjà beaucoup trop considérable de ces entités fabuleuses. Ses disciples et ceux de saint Thomas reconnaissent que leurs chefs ont résolu dans les mêmes termes la question préjudicielle que soulève la thèse des intermédiaires, et se sont ensuite querellés sur de simples détails. A ces détails nous ne pouvons attribuer aucune importance. Dès que les intermédiaires sont acceptés par l'un et par l'autre, nous n'avons pas à rechercher si l'un en a compté quelques-uns de plus

(1) Scotus, *Quodlibeta*, quodlibet. xv.

et l'autre quelques-uns de moins ; la thèse elle-même étant fausse et ayant été abandonnée par toute la philosophie, cette recherche serait sans utilité.

Cependant nous ne pouvons terminer cette rapide analyse de la psychologie franciscaine, sans rappeler la véhémente controverse dans laquelle les deux écoles s'engagèrent sur ce problème : quel est le premier intelligible ? Il s'agit de l'ordre chronologique suivant lequel se forment les idées propres à l'entendement, et, dès l'abord, il est accordé par saint Thomas et par Duns-Scot que le premier degré de la connaissance intellectuelle ne donne pas l'intellection distincte ; qu'il donne simplement l'intellection confuse. Mais quel est l'objet de cette intellection confuse ? Est-ce l'espèce la plus générale ou l'espèce la plus individuelle, la plus subalterne, le *majus* ou le *minus universale ?* Sur ce point grand débat.

Suivant saint Thomas (1), le premier objet de la connaissance intellectuelle est, en ordre chronologique, ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire l'être en soi. Et voici comment il s'efforce de démontrer cette proposition. Le plus imparfait, le plus confus de tous les concepts est celui qui se présente le premier à l'intelligence. C'est l'opinion d'Aristote. C'est, en outre, ce qu'atteste le témoignage de l'expérience. N'avoue-t-on pas que la connaissance des axiômes, ou des premiers principes, est la première connaissance complexe ? Il faut donc que la connaissance des premiers termes de ces principes soit la première connaissance incomplexe. Or, c'est sur la connaissance des termes que se fonde celle des principes, et manifestement le

(1) *Summæ* prima part., quæst. LXXXV, art. 3. — In *Physica auscult.* proemium.

premier de ces termes est l'être, l'être pris dans le sens le plus général, le plus absolu. Notre âme est, en son état primitif, une table rase sur laquelle rien n'est encore imprimé. Entre cette ignorance native et la science parfaite il y a donc des stations intermédiaires par lesquelles il nous faut passer ; or, la science la plus parfaite est celle qui nous donne la notion de la chose la moins complexe, et par conséquent la plus distincte de toute autre chose, tandis que la connaissance la plus élémentaire est la plus vague, celle qui représente l'objet qu'on distingue le moins, c'est-à-dire le plus universel des universaux. C'est donc la connaissance de cet universel qui précède celle de tout autre, à plus forte raison celle des objets particuliers. Telle est la thèse de saint Thomas. C'est, nous l'avons dit, la thèse de Leibniz.

Voici maintenant celle de Duns-Scot. Toute cause naturelle, si rien n'y met obstacle, produit un effet relatif à l'énergie de sa puissance ; or, l'intellect et les autres causes qui concourent à l'intellection sont des causes naturelles ; d'où il suit que, tout obstacle écarté, l'effet de ces causes doit nécessairement atteindre la limite de sa perfection. Qu'est-ce donc que le concept le plus universel ? C'est, on l'accorde, le plus imparfait ? Et le concept le plus spécial, le plus individuel ? C'est, de l'avis commun, le plus parfait. Donc ce n'est pas l'être le plus général, c'est l'être sous sa forme la plus incomplexe, *species specialissima*, qui est premier sujet de l'intellection confuse. Placez un homme à une telle distance qu'on puisse encore distinguer dans cet objet le corps, l'animal et l'homme ; la première idée que se formera l'intellect à la vue de cet objet sera celle-ci : voilà un homme ; et non

celle-là : voilà un animal, voilà un corps. En outre, si le premier intelligible était ce qu'il y a de plus universel, la science des choses divines serait la première des sciences, non seulement en ordre logique, mais encore en ordre didactique. Or, cette classification est renversée par le nom même de cette science, puisqu'on l'appelle métaphysique, c'est-à-dire venant après la physique. Troisièmement, si le premier intelligible était la notion la plus universelle, quel espace de temps s'écoulerait avant que, partis de cette première notion, nous ayons traversé toutes les stations intermédiaires pour atteindre l'espèce spécialissime, c'est-à-dire, l'humanité de Socrate ? Quatrièmement, le premier intelligible est ce qu'on abstrait avec le moins d'efforts des substances individuellement concrètes. Or, ce qui est le plus universel est ce qui s'éloigne davantage de l'espèce sensible ; c'est donc ce qui réclame, pour être connu, le plus de travail ; aussi le Maître ne manque-t-il pas de placer au dernier degré de l'abstraction la plus universelle, la plus commune, la plus complexe de toutes les notions conceptuelles. Quelle est la fonction propre de l'intellect ? C'est d'abstraire de tel fantôme singulier tous les concepts auxquels il peut servir de matière. Si ce fantôme était intelligible, il serait le premier des intelligibles : mais il n'est que sensible ; donc ce n'est pas lui que l'intelligence perçoit. Cependant il semble manifeste qu'elle forme d'abord, à l'occasion de ce fantôme, le concept qui s'en rapproche le plus, et qu'elle s'élève ensuite, de degrés en degrés, à la notion qui, s'en éloignant davantage, offre la définition la plus universelle, la plus dégagée des conditions de la matière. Ainsi s'explique le Docteur Subtil (1).

(1) In prim. *Sentent.*, dist. III, q. 2. Zabarella, *De ordine intelligendi*, c. VII. — Philippus Fabr., Theor. LXXXIV, c. II.

Cette exposition du système de Duns-Scot est à peu près complète. Nous pourrions sans doute ne pas nous arrêter là, montrer que, sur toutes les questions, ce philosophe a dit son mot personnel, et reconnaître toutes les conséquences renfermées dans ses prémisses téméraires. Mais ne serait-ce pas abuser de la patience du lecteur? Il y a sans doute quelque attrait dans cette étude d'un esprit délié, qui semble s'être fait un jeu de pratiquer les voies obliques, d'échapper à toute poursuite en effaçant ses propres vestiges, d'apparaître par instants en pleine lumière et de se dissimuler ensuite au sein des ombres les plus épaisses. On prend à cœur de l'atteindre dans ses dernières retraites, et de le confondre par l'explication de ses énigmes. Cependant, si l'on prétendait les expliquer toutes, on n'aurait pas bientôt fait. Il vaut donc mieux se désister d'une telle entreprise.

Nous devons toutefois, avant de quitter Duns-Scot, faire encore, sans les développer, quelques remarques sur sa doctrine. Le travers et l'écueil de tout réalisme, c'est de multiplier les êtres sans nécessité. Mais cette multiplication superflue peut être faite de diverses manières. Ainsi, le plus ancien de nos maîtres scolastiques, Jean Scot Erigène, renouvelant toutes les fictions des Alexandrins et du pseudo-Denys, peuplait l'espace supersensible de légions d'êtres réels, à l'existence desquels il déclarait croire aussi fermement qu'à sa propre existence. Ce n'est pas ainsi que procède Duns-Scot. Au nombre des êtres dont les sens attestent la réalité. Duns-Scot n'en ajoute pas d'autres que les anges, les démons, les âmes immortelles et Dieu ; c'est-à-dire, les substances surnaturelles, dites séparées, qui sont l'objet propre de la foi catholique.

Mais voici comment il façonne ses chimères. La raison, s'exerçant sur les objets, les compose, les divise, *componit, dividit;* c'est là sa méthode. Pour connaître vraiment un objet, il faut être parvenu par l'analyse à la division de toutes les parties dont l'union forme cet objet ; il faut avoir ensuite, au moyen de la synthèse, recomposé le tout de cet objet, et avoir constaté la place qu'il occupe dans l'ensemble, le rôle qu'il remplit parmi les causes naturelles. Eh bien ! à chacun des degrés auxquels la raison s'arrête un instant dans ce travail analytique ou synthétique, il y a la matière d'une définition. Tout le monde l'accorde. Mais, ajoute Duns-Scot, qui peut être la matière d'une définition, si ce n'est un sujet? Et qu'est-ce qu'un sujet, dans le domaine des choses naturelles, si ce n'est un agent? Finalement, qu'est-ce qu'un agent, qu'est-ce qu'un sujet, si ce n'est un être? Cela ne veut pas dire que tout sujet partiel (*dividendo*) ou général (*componendo*) possède une matière distincte en nombre de la matière de l'atôme. Non, sans doute. Donc toutes les divisions, toutes les compositions qui seront faites avec la matière propre de la substance, seront simplement des divisions et des compositions formelles. Pour conclure, les sujets qui correspondent dans la nature à ces créations de l'intellect seront, comme séparés des substances, des sujets formels, et, au titre d'être, des êtres formels. Il importe de bien comprendre, chez Duns-Scot, le sens des termes qu'il emploie. On est toujours sur le point de lui prêter des opinions impossibles ; cependant, après avoir fait quelque étude de son étrange vocabulaire, on reconnaît que, s'il déraisonne, c'est du moins, qu'on nous permette ce jeu d'esprit, en raisonnant.

Revenons aux êtres formels de Duns-Scot. Séparables de la substance aristotélique, ils sont en eux-mêmes, par eux-mêmes, « ces » êtres formels. Mais trouve-t-on, dans la nature, qu'ils soient séparés de la substance ? On ne le trouve pas. Donc ils sont matériels et formels tout à la fois ; matériels, par la matière qu'ils reçoivent de la substance ; formels, par la forme nouvelle qu'ils viennent attribuer à cette substance prise comme un sujet moyen entre les infiniment petits et le tout absolu. Or, quelles étaient les conséquences du système recommandé par le maître de Charles-le-Chauve ? Il supposait, d'une part, un certain nombre d'êtres séparés, dont l'existence n'est attestée ni par l'expérience ni par la foi ; et puis, d'autre part, au-dessous de ces êtres, dans le monde subalterne, une seule nature, l'unique substance, divisible et formellement divisée par autant d'accidents que la raison conçoit de différences. La première de ces hypothèses ne se rencontre pas dans la doctrine de Duns-Scot. Quant à ce qui regarde la seconde, nous avons pris acte des réserves exprimées par Duns-Scot. Pour n'être pas confondu dans le troupeau sacrilège des sectateurs d'Amaury, il proteste contre l'univocation de l'être, il refuse de dire que l'être universel comprend à la fois le créateur et ses créatures. Mais cette protestation est, de sa part, un véritable paralogisme. Le philosophe obéit à la nécessité de se déclarer orthodoxe et fait sa déclaration entre deux parenthèses. Quoi qu'il en soit, dans les limites de la philosophie naturelle, Duns-Scot reconnaît que son mot final est l'unité générique des natures. Ainsi la multiplication arbitraire des êtres aboutit à une simplication non moins arbitraire, et le produit total de cette synthèse est, en

définitive, un être fictif, un de ces êtres additionnels qui sont réductibles au néant suivant ce principe nominaliste : *Entia non sunt sine necessitate multiplicanda.*

Nous rendons, pour notre part, le plus sincère hommage au puissant génie du Docteur Subtil ; nous reconnaissons que, parmi les philosophes de son école, il occupe sinon le premier, du moins un des premiers sièges. Non-seulement il conçoit promptement, résolûment, mais, ce qui est le don particulier des nobles esprits, il conçoit sans inquiétude, comme assuré par avance que toute idée nouvelle, toute solution d'un problème nouveau a sa place déterminée dans un ensemble que rien ne peut venir troubler. Et quel ingénieux artisan de syllogismes ! Parmi les plus fameux dialecticiens, en est-il un seul qui procède avec plus de méthode, pour enserrer l'auditeur en des liens mieux tissés ? Oui, nous nous inclinons avec le plus profond respect devant cet éminent philosophe ; mais nous ne pouvons nous déclarer pour sa philosophie. Cette philosophie n'explique pas la nature, elle l'invente ; substituant l'ordre rationnel à l'ordre réel, elle dispense, il est vrai, de l'étude des choses ; mais, quand après avoir admiré l'économie d'un système si complet, si habilement ordonné, on abaisse ses regards vers ces choses dont on a jusqu'alors dédaigné de s'enquérir, on soupçonne dès l'abord qu'on vient d'achever un rêve, et bientôt, devant le spectacle qu'offre la réalité, s'effacent, s'évanouissent l'une après l'autre toutes les abstractions décevantes, toutes les chimères dont la création appartient au système, à lui seul.

CHAPITRE XXIV.

Joan Dumbleton, Jacques de Douai, Gérard de Bologne, Raoul le Breton, Jean de Pouilli, Jean de Jandun, Augustin d'Ancône.

Duns-Scot vient de ranimer la controverse par la vivacité de sa polémique et par la nouveauté de ses ingénieux aperçus. Les franciscains reprennent quelque confiance ; les dominicains, qui s'étaient crus définitivement vainqueurs, sont maintenant forcés de le moins croire et se préparent à de nouveaux combats. On aura bientôt le spectacle d'une grande mêlée. Déjà tant de joûteurs se présentent à la fois, tant de contradicteurs s'élancent tumultueusement dans l'arène, confondant leurs gestes et leurs cris, qu'il nous est impossible de les entendre tous. Nous ferons donc un choix dans cette multitude ; parmi tous ces maîtres si fort échauffés les uns contre les autres, nous prêterons particulièrement l'oreille à ceux dont l'école a le plus longtemps conservé le souvenir. Ce n'est pas que nous ayons résolu de la fermer à tous les autres. Quelques écrits très-vite oubliés nous ont paru dignes d'une meilleure fortune, et ne pas les faire connaître serait se rendre complice de cet injuste oubli.

Voici d'abord plusieurs maîtres étrangers à l'ordre de Saint-François comme à celui de Saint-Dominique. Puisqu'ils étaient libres de choisir telle ou telle doctrine, ils doivent, pour justifier leurs préférences, alléguer des raisons sincères. Cela nous rend très curieux de les entendre.

Le premier qui s'offre à nous est l'Écossais Jean Dumbleton, élève du collège de Merton. Fabricius et Ducange le placent en l'année 1320 ; mais c'est une date conjecturale. Nous le croyons un peu plus ancien. De ses écrits divers un seul nous est connu. M. Coxe nous en signale plusieurs exemplaires à Oxford, dans les numéros 32 et 195 du collège Marie-Madeleine et dans le n° 306 du collège Merton (1). Notre Bibliothèque Nationale en conserve un autre, provenant de la Sorbonne, qui porte aujourd'hui le n° 16,146 du fonds latin. C'est une somme de philosophie, en dix livres, où sont amplement traitées toutes les questions qui se rapportent à la logique, à la physique, à la métaphysique. L'auteur de cette somme paraît un philosophe sans passion. Sur tous les points qu'il aborde successivement, il donne la preuve qu'il a beaucoup étudié ; mais, pour avoir longtemps séjourné dans les écoles, il n'y a pas pris le ton de la polémique ; il expose et ne querelle pas. Il a toutefois une opinion faite sur les questions controversées, et cette opinion, toujours contraire, ce qu'il prend soin de dire, à celle d'Anaxagoras, de Mélissus et de Platon, est celle d'Aristote, qui lui semble la plus simple, la plus conforme au sentiment commun (2).

(1) Coxe, *Catal. codd. coll. aul. Oxon.* t. I.

(2) C'est ce qu'il déclare avant de se prononcer sur la grave question de la nature des choses : « Jam restat opinionem Aristotelis exprimere, quia

C'est la même pensée qu'exprime fermement Jacques de Douai, dans plusieurs commentaires dont nous avons ailleurs désigné les rares manuscrits (1). Où s'est formé ce docteur? Voilà ce qu'on ne nous apprend pas. Nous ne savons pas même s'il était séculier ou régulier. Aucun des anciens bibliographes ne l'a connu. Il est bien rare qu'un homme d'un vrai mérite soit ainsi tout à fait ignoré. Cela n'est pourtant pas sans exemple, comme le prouve le silence généralement gardé sur ce philosophe instruit, convaincu, dont la doctrine est habituellement saine et le langage toujours clair.

Jacques de Douai veut être, disons-nous, compté parmi les péripatéticiens résolus. Il réclame d'abord ce titre en se déclarant avec énergie contre la thèse des idées innées. On dit que l'intelligence n'a qu'à s'interroger elle-même pour tout connaître. Ce sera, répond-il, un vain interrogatoire; l'intelligence, naturellement dépourvue de toute notion, est une faculté qu'une autre actualise, et cette autre faculté, dont les opérations précèdent nécessairement celles de l'intelligence, c'est la sensation, elle-même déterminée par la présence d'un objet extérieur (2). Les termes de cette proposition ne sont-ils pas d'une clarté remarquable?

inter ceteras magis naturalis et maxime humano sensui conformis. » Bibl. Nation., num. 16,146, fol. 16, col. 1.

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XXVII, p. 156 et suiv.

(2) « Quicumque laborat ad hoc quod intellectus suus intelligat se per se in inani et frustra laborat. Intellectus enim humanus secundum se non est actu intelligens et intelligibilis, sed per aliud efficitur actu intelligens et intelligibilis. Propter quod, cum intelligit aliud a se, intelligit et percipit suum intelligere et reflectitur super se. Unde intellectus humanus nihil intelligit sine fantasmate, et intellectus non habet fantasma nisi per operationem suam, et operationem non habet nisi per aliud agens quod intelligit; et ideo intellectus humanus se ipsum non potest intelligere per se. »

Ajoutons aussitôt que, sans prétendre à la subtilité scotiste, Jacques de Douai ne s'en tient pas toujours, dans ses commentaires, à présenter, à justifier l'opinion qu'il croit celle d'Aristote. Souvent il se propose des questions, quelquefois des questions nouvelles, et fait preuve en les discutant d'une grande sagacité. Ainsi, dans un autre passage de sa glose sur le traité *De l'âme*, après s'être demandé quel est le degré de certitude de la connaissance empirique, il reconnaît que le sens interne est toujours certain d'avoir senti, toujours certain d'avoir recueilli telle notion de l'objet sensible, mais que néanmoins l'intelligence peut et doit avoir des doutes sur la conformité de cette notion et de cet objet. En effet, dit-il, nous percevons les choses non telles qu'elles sont, mais telles que nous sommes disposés à les percevoir : *Id quod recipitur ab aliquo non recipitur secundum naturam rei receptæ, sed secundum naturam recipientis* (1). Cette critique de l'empirisme n'est donc pas aussi moderne qu'on a coutume de le supposer. Hâtons-nous toutefois de le déclarer, Jacques de Douai n'a jamais eu le dessein

Jacobus de Duaco, *De anima*; dans le nº 14,698 de la Biblioth. Nation. fol. 36, verso.

(1) « Sensus judicat de objecto, judicat etiam de sua passione; judicat enim se sentire. In judicando autem de sua passione non decipitur sensus, quia sicut sensus patitur ab unoquoque objecto sic judicat de illa passione. Objectum est agens in sensum quod sensus est recipiens ab objecto, et id quod recipitur ab aliquo non recipitur secundum naturam rei receptæ, sed secundum naturam recipientis, et sicut recipit ita patitur; et ideo sensus judicando de sua passione non decipitur.... Circa objectum... Si fuerit purus (sensus) et si fuerit medium bene dispositum et sensibile fuerit in debita distantia, non decipitur; at si sit impedimentum in aliquo istorum, sensus potest errare circa objectum proprium, quia objectum est agens et sensus est patiens, et quod recipitur in aliquo recipitur secundum modum recipientis; et ideo, si sensus fuerit impurus et medium male dispositum, et color non fuerit in debita subjecta distantia, non agit sensibile in sensum sicut agere non essent illa impedimenta. » *Ibid.*, fol. 48.

d'argumenter sur cette critique, d'en tirer des conclusions et d'en faire le fondement d'un système. Un tel dessein suppose une liberté d'esprit qu'il n'avait pas.

Quant à sa doctrine physique, c'est tout à fait celle de saint Thomas. Ceux-ci prétendent que les genres, les espèces sont, dans la nature, des touts substantiels. Ceux-là soutiennent, au contraire, qu'il n'y a pas d'autres universaux que les universaux intellectuels. Ils ne sont dans la vérité ni ceux-ci ni ceux-là. En effet, l'universel proprement dit ne subsiste pas tel qu'il est conçu ; cet abstrait n'est pas le semblable d'un concert. Cependant il faut reconnaître que les choses individuelles ont des manières d'être vraiment communes, vraiment identiques, qui précèdent et justifient la notion de l'universel (1). Mais il suffit d'inviter les nominalistes à modérer les termes de leur

(1) « Modo sunt aliqui qui ipsum universale et quantum ad intentionem universalitatis et quantum ad rem subjectam volunt ponere extra animam, et hæc considerantes ad hoc quod universale prædicatur de singularibus, et propter hoc id quod sit prædicatum de singularibus ponunt extra animam, cum ipsa singularia sint extra animam. Alii autem universale secundum se totum, et quantum ad rem subjectam et quantum ad intentionem, volunt ponere in anima; attendentes ad hoc quod intentio universalitatis non est extra animam, ponunt totum universale intra animam. Et aliqui, propter hoc quod intentio ipsa universalitatis est in anima, ponunt totum universale in anima; et utrique decipiuntur. Cum enim in universali duo sint, scilicet res subjecta intentioni universalitatis et ipsa intentio universalitatis, unum istorum habet esse in anima et reliquum extra animam. Et non potest aliud dici sine errore. Quod autem res subjecta intentioni universalitatis habeat esse extra animam manifestum est; constat enim quod quidditates rerum non sunt in anima; non enim perficitur anima per quidditates rerum; tunc enim anima esset essentialiter ex omnibus rebus, sicut dicit Empedocles; sed per species rerum perficitur.....

« Aliquid habet intentionem universalitatis cum est abstractum a principiis individuantibus; sed in rerum natura non est aliquid abstractum a conditionibus individuantibus, imo quidquid est in rerum natura ipsum est determinatum et signatum vel per se vel per aliud; ergo intentio universalitatis non

polémique contre la thèse des substances universelles. C'est pourquoi, persuadé qu'ils feront sans difficulté toutes les concessions nécessaires, Jacques de Douai n'insiste pas sur ce qui les concerne. Mais contre les réalistes il engage une polémique suivie, qu'il termine par cette déclaration énergique : « On dit avec raison « que la substance est le terme de toute génération ; « cependant ce terme de toute génération n'est pas la « substance seule, c'est la substance accompagnée de « certaines dimensions et de certains accidents. La « substance n'est pas produite pour exister au sein de « la nature sans une dimension quelconque, et comme « les dimensions, les accidents individualisent la sub- « stance, toute substance produite au sein de la nature « est individuelle et non pas universelle... Quoiqu'une « chose soit en elle-même ce qu'elle est, indépendam- « ment des principes individuants, elle n'existe pas « néanmoins dans la nature à part de ces principes. « C'est pourquoi, dans la nature, rien n'existe qu'indi- « viduellement (1). » Voilà ce que nous appelons parler sans équivoque.

existit in rebus; si enim esset in rebus, tunc res essent abstractæ a conditionibus individuantibus, et hoc non reperitur. Unde homo, sive aliquid aliud, nec a natura nec ab intellectu apprehendente habet quod in rerum natura existat universaliter et abstracte; ubi ergo existit homo abtracte et universaliter, non in rerum natura, sed in intellectu, eo quod intellectus ejus est universalis et abstractus a conditionibus individuantibus. Qui ergo ponit universale totaliter in anima vel in rebus errat, et hoc intendit Philosophus in littera, cum dicit quod universalia quodammodo sunt in anima. Et ex hoc constat quod de universali verificantur plura diversa prædicata, sicut prædicata realia et etiam intentionalia, secundum quod universale habet esse in anima. » Num. 14, 698, fol. 48.

(1) « Licet ita sit quod generatio omnis terminetur ad substantiam, nihilominus tamen non terminatur ad substantiam, quando ipsam substantiam concomitent dimensiones et accidentia. Unde non generatur substantia ita quod ipsa existat sine dimensionibus in rerum natura; et ideo quia individuatur substantia per dimensiones et accidentia, ipsa substantia quæ

A la même école appartient le savant carme Gérard de Bologne. On ignore la date de sa naissance. Les historiens de son ordre ne commencent à parler de lui que lorsqu'il vient d'être proclamé docteur en théologie dans l'université de Paris (1). Ce fut un événement de quelque importance. Les carmes avaient eu d'abord peu de zèle pour les études scolastiques. Institués, disaient-ils, par le prophète Élie, ils ne s'étaient crus obligés qu'à vivre dévotement, saintement, leurs anciens pères du Mont-Carmel n'ayant pas dû beaucoup s'inquiéter d'apprendre et d'enseigner la logique ou la physique d'Aristote. Quelques-uns, il est vrai, de leurs derniers généraux, Nicolas de Narbonne, Albert de Trapani, Guillaume de Sandwich, avaient été quelque peu lettrés ; mais aucun ne s'était fait admettre parmi les docteurs. Gérard de Bologne fut le premier, parmi les carmes, qui, ses études régulièrement achevées, obtint dans l'université de Paris les insignes du doctorat en théologie. Au rapport d'un de ses confrères, qui rédigeait ses mémoires au cours du siècle suivant, ce fait notable eut lieu en l'année 1295. Gérard enseigna quelque temps à Paris. Ensuite, en 1297, Raymond de Lille ayant abdiqué la charge de prieur général, il fut désigné par toutes les voix comme son successeur. On a de lui divers ouvrages. Un seul est imprimé ; c'est une glose sur les *Sentences*, publiée à Venise en 1622. Le P. Cosme de Villiers inscrit en outre au catalogue de ses œuvres une

generatur in rerum natura est individua et non universalis. Ad aliam rationem dico, quod, licet res ipsa sit aliquid præter principia individuantia secundum se, ipsa tamen non existit in rerum natura sine istis principiis individuantibus, et ideo in rerum natura non existit sine individuatione,.... » *Ibid.*

(1) Cosmas de Villiers, *Biblioth. carm.*, t. I, col. 548.

Somme de théologie, des *Questions ordinaires* et des *Quodlibeta*. Ces *Questions* et ces *Quodlibeta* se rencontrent dans le n° 17,485 de la Bibliothèque Nationale. Les *Questions* ont toutes pour objet la théologie dogmatique, à l'exception de la dernière, qui concerne la morale. Les *Quodlibeta*, au nombre de quatre, nous intéressent davange, particulièrement les deux derniers. On reconnaît bientôt en les lisant que l'auteur est du parti de saint Thomas.

Si, par exemple, on lui demande en quoi consiste l'unité du genre ou de l'espèce, il répond que, dans l'opinion de certains maîtres, cette unité est une chose, un tout réel ; mais il combat cette opinion, et les arguments qu'il fait valoir contre elle appartiennent aux cahiers des thomistes. L'unité, dit-il, est mot qu'on emploie pour exprimer quatre notions différentes : l'unité par analogie, l'unité du genre, celle de l'espèce, enfin l'unité de la substance individuelle, l'unité numérale. Or, de ces quatre unités, une seule est vraiment réelle, la dernière, parce qu'elle a seule pour sujet une certaine quantité de matière (1). De l'opinion

(1) « Patet ex præmissis qualis est unitas speciei : quod unitas rationis et formæ ; et per hoc patet aliqualiter qualis unitas numeralis : quod quantitatis et materiæ ; et qualis unitas generis : quod similis prædicationis vel modi prædicandi, sumpta a conformitate modi essendi et operandi ; et qualis unitas analogiæ : quod propoitionis et habitudinis, sive ordinis. Rationes autem quæ concludebant unitatem speciei esse unitatem realem et rationes eis oppositæ videntur per jam dicta posse dissolvi, vel quasi esse abolitæ ; nam primæ concludunt unitatem realem per se, aliæ vero diversitatem et divisionem per accidens et hoc credo esse intentionem Philosophi... Rationes vero illas quæ arguebant unitatem generis esse realem, pro quanto veritatem non habent, utpote si aliam realitatem a realitate specierum et individuorum intendant concludere, non est difficile solvere, nam diversitas generum includit diversitatem specierum et individuorum, quæ est realis diversitas, ut patet ex dictis ; unitas autem generis non includit unitatem specierum vel individuorum, ut patet per Philosophum, IV *Metaphysicæ* ; unde non est simile quod prima ratio pro simili assumebat, sed oppositum

qu'il condamne on tirait une grave conséquence; après avoir admis la réalité de l'espèce et du genre, on devait logiquement admettre la réalité du plus général des genres, l'être, et supposer l'être réellement commun au créateur et à ses créatures. Mais c'était une impiété manifeste. Ce n'est pas, du moins, Aristote qu'il faut en rendre responsable. Suivant Aristote, fidèlement interprété, c'est simplement par analogie que l'être se dit à la fois du créateur et de la créature, l'être en général n'étant pas quelque tout réel et divisible (1).

Quelquefois, il est vrai, Gérard a fait aux logiciens du parti contraire des concessions dont ils ont pu certainement abuser. On va l'apprécier. Il s'agit de la matière en puissance, que Gérard définit en ces termes : « Il faut démontrer comment on peut dire que l'un nu« mérique est en plusieurs. L'un ainsi considéré n'est « pas actuellement ; mais, comme étant en puissance, « on peut dire qu'il est à la fois un numériquement et « commun à plusieurs, car il n'a pas, en cet état, les « différences par lesquelles il diffère en chacun des « individus, c'est-à-dire parce que les différences indi« viduelles sont absentes et manquent des formes dans « lesquelles se trouve la pluralité. Les formes com« munes, les formes universelles, sont des êtres en « puissance ; c'est pourquoi connaître une chose en « tant qu'universelle, c'est la connaître en puissance.

magis posset ex ea argui et concludi. » Bibl. Nat. lat., 17,485, fol. 86, verso, col. 2.

(1). « Primo quidem, inchoando ab ente, patet quod sequendo doctrinam Philosophi sit dicendum, quia per Philosophum et etiam Commentatorem ubicumque de hoc fit mentio expresse habes quod analogice et multipliciter dicitur; in quo vel necesse sit eos negare totaliter Philosophum, vel sic extorte glossare quod eorum intentioni talis glossa nequaquam conveniat sed penitus contradicat... » *Ibidem*.

« Donc la communauté que l'on conçoit propre aux « formes communes n'est qu'en puissance hors de « l'entendement. Or cette communauté que l'on con- « çoit propre à la matière est pure privation, car on « ne la conçoit qu'en la privant de toute forme indivi- « duelle ; en conséquence la matière ainsi conçue « n'existe pas hors de l'entendement ; hors de l'enten- « dement elle n'existe qu'en tant que commune à tous « les individus générables et corruptibles.... S'il en est « ainsi, ce par quoi la matière diffère du non-être, c'est « en tant qu'elle est hors de l'entendement quelque « être sujet des individus sensibles.... Telle est l'idée « vraie de la matière. Aristote n'a dit cela nulle part, « mais c'est bien là le sens qu'il faut donner à ses « paroles (1). » Cela est beaucoup plus subtil qu'exact. Aristote distingue, il est vrai, les choses des pensées ; il distingue, en outre, la puissance des pensées et des choses. Mais, pour comprendre ces distinctions, il ne faut pas vouloir être plus ingénieux ou plus profond qu'Aristote. Les choses sont ce qu'elles sont, des

(1) « Demonstrandum est quomodo unum numero potest dici in pluribus Hoc quidem non invenitur in eo quod est in actu; in eo autem quod est in potentia, convenit dicere quod est unum numero et commune pluribus, quia non habet differentias quibus differat in singulis individuis, et quia differentiæ individuales absunt et carent formis in quibus invenitur pluralitas. Formæ communes, in quibus inveniuntur universalia, sunt entia in potentia. Et ideo scire aliquid secundum quod est universale, est scire in potentia. Communicatio ergo, quæ intelligitur in formis communibus, habet esse extra animam in potentia. Ista autem communicatio quæ intelligitur in materia est pura privatio, cum non intelligitur nisi secundum ablationem formarum individualium ab ea ; materia ergo non habet esse extra animam secundum hunc intellectum, sed quia est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, cum non intelligatur sic nisi secundum privationem ; et, cum ita fuerit, id igitur quo differt a non esse est aliquod ens extra animam quod est subjectum individui sensibilis, quod vero non est id quod intelligitur ex ea. Et hoc est perfecta imaginatio materiæ ; et hoc nunquam dixit Aristoteles in aliquo loco, sed invenitur ex suis verbis. » Quodlib. II, quæst. XIX.

substances individuellement déterminées par l'acte même qui leur a donné l'être ; les pensées sont des vues de l'esprit, et l'esprit, qui compare et divise, a la faculté de se présenter les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles ne sont pas. Enfin, on dit en métaphysique que si les choses engendrées sont des effets produits hors de leurs causes, ces effets étaient au sein de leurs causes avant qu'ils fussent produits hors d'elles par l'acte du principe générateur ; ce qui signifie que, s'ils n'existaient pas en cet état, du moins ils devaient exister, puisque toute cause engendre nécessairement ses effets. Or, comme devoir être est plus que n'être pas, on distingue du non-être la puissance de devenir, c'est-à-dire la raison d'être nécessitante qui précède la génération des êtres. Voilà ce que dit Aristote et cela suffit. Mais ajouter que si la matière en puissance de devenir peut seule être considérée comme numériquement une, la matière devenue la matière réelle est, du moins, sous les formes individuelles, commune à plusieurs, et qu'en ce dernier état elle est quelque être sujet des individus sensibles, *aliquod ens quod est subjectum individui sensibilis*, c'est interpréter Aristote en des termes suspects de réalisme. Entre les créatures elles-mêmes la matière n'est commune que par analogie. Voilà ce que Gérard aurait dû déclarer résolument.

Mais si nous lui reprochons de n'avoir pas fait cette déclaration précise, assurément nous ne nous méprenons pas sur ses vrais sentiments. En réalité, Gérard de Bologne est un des thomistes les plus constants. Ce n'est pas même assez dire ; nous allons, en effet, prouver qu'il a formellement désavoué, sur une question grave, la doctrine de saint Thomas, pour en pro-

poser une plus nominaliste et plus sage. Cette question grave est celle des espèces mentales. Après avoir respectueusement exposé l'opinion de saint Thomas, Gérard la combat. Pourquoi suppose-t-on ces espèces nécessaires? Parce qu'on ne sait expliquer, sans elles, la succession des pensées en l'absence des choses qui en sont les objets. Mais c'est là, selon Gérard, une nécessité qui n'est aucunement démontrée (1). La discussion qu'il engage sur ce point est longue, bien soutenue. Nous n'en pouvons citer qu'un extrait. Mais en voici la conclusion tout à fait décisive : l'intellect est

(1) « Ponitur talis species in intellectu a multis, et dicunt esse ipsi in intellectu primum quo est ratio intelligendi, ita tamen quod non est prius natura vel tempore cognita quam res quæ per eam cognoscitur, sed posterius. Quod autem talis species sit ponenda in intellectu probant sic : quia ratione in aliqua potentia cognitiva passiva ab objecto, scilicet imaginativa, ponitur, talis species ergo est in intellectu. Major, ut dicunt, videtur probabilis : minorem probant quia ab sensato sensibili exteriori manet aliquid impressum in imaginativa, per quod postea contingit imaginare objectum ; nec hoc potest esse actus, quia sic cum aliquis desineret actu imaginari non remaneret aliquid impressum in ejus imaginativa, per quod postea posset eamdem rem imaginari. Relinquitur ergo quod sit aliqua species quæ sit ratio imaginandi rem in absentia rei sensibilis... Sed movent contra se quamdam instantiam, quia posset aliquis dicere quod in imaginativa nihil imprimitur nisi actus imaginandi; sed similitudines sensibilium imprimuntur in aliqua parte cerebri in qua non est vis cognitiva, et tales similitudines movent imaginativam ad actum imaginandi, sicut species in speculo movent visum ad actum videndi... Hoc autem posito quod oporteat ponere speciem in intellectu eo quod ponitur in fantasia, vel imaginativa, ostendunt consequenter quomodo se habet hæc species ad creandum actum intelligendi, et dicunt quod non est causa formalis talis actus, sed ipse actus intelligendi solus est id quo formaliter intellectus est intellectus, sed habet se species ad actum intelligendi ut primum effectivum, non sicut suppositum agens, sed sicut ratio agendi. Ratio tamen agendi et forma, quæ est primum quo alicujus actus, in eodem subjecto, ut dicunt, non semper denominat idem agens, vel movens, quia interdum subjectum in quo est dicitur in se agere, vel in se movere, sicut animal per appetitum alicujus rei dicitur se movere ad comedendum rem illam, interdum vero non, sed extrinsecus, ut, verbi gratia, calor impressus aquæ ab igne est causa effectiva per modum quo raritatis in eadem aqua, tamen aqua non dicitur se ipsam rarefacere, sed ignis, mediante calore impresso aquæ, rarefacit aquam.... Sed hæc positio non videtur esse conveniens, sed in multis deficiens. Et primo quod ratio

naturellement capable d'agir, et, pour qu'il agisse, que faut-il ? La présence ou le souvenir d'un objet ; l'espèce est, en tout cas, absolument inutile (1). *Non est ponenda species in intellectu !* C'est la première fois que nous entendons exprimer cette opinion très sensée. Félicitons Gérard de Bologne d'une telle initiative. Elle lui fait beaucoup d'honneur.

Nommons ensuite un autre thomiste, Raoul le Breton. Parmi tous nos docteurs du moyen-âge, il n'y en a pas un peut-être de qui l'on ait moins parlé. Nous devons protester contre cette ingratitude. Voici, dans toute son étendue, la notice que M. Daunou a consacrée dans l'*Histoire littéraire* à ce logicien distingué, à cet interprète fidèle, sobre et judicieux de la lettre péripatéticienne : « Raoul le Breton, *Radulphus* « *Brito*, n'est connu que par un traité scolastique sur « l'âme, *De anima*, dont un exemplaire, conservé à la

illa pro qua ponitur species in intellectu non concludit, nam major illius rationis non est vera, sensus enim exterior est vis cognitiva et tamen non est in eo alia species ab actu, dicente Augustino, vi *De trinitate*, c. 4 et 5, quod forma quæ imprimitur sensui visus a colore visibili est visio, nisi forte accipiatur species pro impressione facta in oculo, prout est corpus diaphanum, quæ non est ad propositum quia loquimur de specie ut est principium et ratio cognoscendi; quod non est verum de illa impressione, ut patet per Philosophum in libro *De sensu et sensato*. Similiter etiam deficit ratio in sensu communi saltem, secundum opinionem Avicennæ... » Quodlib. III, fol. 144, verso.

(1) « Ex dictis patet quod non est ponenda species in intellectu, quia potentia intellectiva est de se in potentia ad actum intelligendi et recipiendi fantasma, cum intellectu agente ad ipsum creandum ; pro nihilo ergo poneretur species. Aut talis species ponitur ad efficiendum actum per modum rationis agendi ; et hoc non est necessarium, quia hoc efficit fantasma cum intellectu agente, ut dictum est. Aut ad disponendum intellectum ad actum intelligendi ; nec sic est neccessaria species, quia sicut in tabula rasa non requiritur alia dispositio ad recipiendum scripturam vel picturam, sic nec in intellectu ; ut Commentator, tertio *De anima*, commento xiv, tractans illud de tabula rasa, dicit quod hoc est proprium intellectui non habere dispositionem mediam inter potentiam et actum. » *Ibid.* fol. 178, recto

« bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés, a été in« diqué par Montfaucon et cité dans un des recueils « bibliographiques de Fabricius. C'est par pure conjec« ture que nous le plaçons au milieu du XIIIe siècle (1). » Si brève que soit cette notice, elle renferme plus d'une erreur. Raoul le Breton est mort non pas au milieu du XIIIe siècle, mais dans la première moitié du XIVe, et nous le connaissons par d'autres écrits que son commentaire sur le traité *De l'âme*. Ce commentaire existe, en effet, dans plusieurs volumes de la Bibliothèque Nationale : le n° 12,971, provenant de Saint-Germain et le n° 14,705, provenant de Saint-Victor; mais voici ses autres écrits. Outre le traité *De l'âme*, il a commenté les *Premiers* et les *Seconds analytiques*. Ces commentaires sont réunis dans le n° 14,705. Celui qui concerne les *Seconds analytiques* se rencontre encore dans notre n° 16,609 et dans le n° 2,319 de la bibliothèque impériale de Vienne. Raoul le Breton a laissé de plus des gloses sur les *Topiques* dont nous avons deux copies, dans les nos 11,132 et 11,133 de la Bibliothèque Nationale. Enfin nous devons joindre aux écrits déjà cités divers commentaires sur la *Physique* d'Aristote, sur le traité de Boèce intitulé *De la division* et sur les *Six principes* de Gilbert de La Porrée. Ces commentaires sont mentionnés dans l'*Inventaire* général des manuscrits des ducs de Bourgogne. Celui qui se rapporte à la *Physique* est, en outre, sans nom d'auteur, dans notre numéro 16,609. Comme on le voit, les informations de M. Daunou n'étaient pas suffisantes. Le temps où vivait Raoul le Breton nous est, d'ailleurs, précisément indiqué par quelques *explicit*.

(1) *Hist. littér. de la Fr.*, t. XVIII, p. 529.

Le commentaire sur les *Premiers analytiques* se termine par ces mots : *Expliciunt Quæstiones super librum Priorum Aristotelis, datæ per copiam a magistro Radulpho Britone, et fuerunt scriptæ anno Domini* 1312, *mense Julii, in die Dominica, ante festum beati Johannis evangelistæ. Deo gratias!* En outre, dans notre n° 11,183, la glose sur les *Topiques* finit par : *Expliciunt Quæstiones super omnes libros Topicorum Aristotelis, editæ a magistro Radulpho Britone, et fuerunt completæ anno Domini* 1320, *feria sexta circa festum beati Marci evangelistæ.* Ainsi Raoul le Breton vivait encore en l'année 1320. Il n'était pas inutile, on le voit, de rectifier la notice de l'*Histoire Littéraire* avant d'aborder l'examen des thèses de notre philosophe presque ignoré.

C'est encore un adversaire de Duns-Scot, un disciple de saint Thomas. Lui demande-t-on, comme à Gérard de Bologne, si le genre peut être pris pour une chose? Il répond, avec Thémiste, que le genre est un concept sans fondement, sans hypostase; que si le genre était une chose, la forme de cette chose serait la forme même des espèces; que les espèces, privées de leurs formes, se confondraient dans le genre dont elles ne sont pas matériellement distinctes, et que les individus disparaîtraient à la suite des espèces pour aller se confondre au sein d'un tout uniforme, au sein d'une matière commune essentiellement déterminée par une forme commune. Telle est sur ce premier point l'opinion de maître Raoul (1). Si les universaux ne

(1) « Dico quod genus non est aliquid unum in re, et hoc apparet primo auctoribus. Primo auctoritate Philosophi, sexto *Physicorum*; ibi enim dicit quod juxta genus latent multa... Item hoc patet auctoritate Themistii super prœmium *De anima*, dicit enim quod genus est quidam conceptus sine hypostasi, id est sine fundamento, sumptus ex tenui similitudine sin-

sont pas des choses, *non dicunt rem*, sont-ils, du moins, dans les choses ? Oui sans doute, mais ils n'y sont qu'au titre de prédicats essentiels ; ils actualisent le sujet individuel, et, à ce titre, ils sont l'un des deux éléments de la substance, mais ils ne sont pas des substances ; les substances se suffisent à elles-

gularium, id est ex modo essendi singularium, qui est debilis similitudo; ideo patet ex ejus intentione quod genus non sit unum in re illa forma. Item hoc patet ratione, quia si genus esset aliquid unum in re per unam formam, illa forma esset unius speciei tantum, et tunc non posset genus prædicari de aliqua specie nisi de illa sola cujus est forma. Si illa forma sit communis omnibus speciebus, tunc arguitur : illa forma communis aut est eadem cum forma cujuslibet speciei, aut diversa. Si est eadem essentialiter cum formis specierum, tunc, cum formæ specierum sint multæ et non una, sic etiam ista forma generis non erit una, sed multæ. Si sit diversa a formis specierum, aut est diversa numero, aut specie, aut genere. Si sit diversa numero ab istis, vere non poterit prædicari de istis, sicut non vere dicitur quod Socrates sit Plato, qui differunt numero. Nec, si sit diversa specie vel genere, etiam non prædicabitur vere de istis speciebus. Et si dicatur ad hoc, quod, licet aliquid sit diversum ab aliquibus ut sic non potest prædicari de illis, tamen, si habet (ordinem) ad illa, bene potest, et quod sic est hic, quia, licet forma generis sit diversa a formis specierum, non tamen habet ordinem ad illas, ideo poterit facere idem esse cum illis, sicut completum et incompletum faciunt idem in esse, contra, quia quæcumque forma substantialis, quantumcumque sit incompleta, dat esse simpliciter, sicut forma elementorum, quæ inter alias est completissima, etiam tamen dat esse simpliciter, ergo si forma generis sit diversa a formis specierum, quantumcumque sit incompleta in ordine ad formas specierum, dabit esse specierum simpliciter aliud ab esse specierum ; ergo non poterit per se prædicari de speciebus, quia quod dat aliud esse essentialiter ab illo quod habet species non potest prædicari de speciebus... Item, sequetur aliud inconveniens, scilicet quod idem essentialiter sit diversa essentialiter ; ergo genus non potest esse idem essentialiter in diversis speciebus. Item hoc probatur per aliam rationem, quia si genus sit unum in re per unam formam, tunc non poterit per se prædicari de specie. Hoc est inconveniens ; ideo et cet. Probatio majoris : quia pars integralis per se non prædicatur de suo toto ; sed si genus esset unum in re per unam formam, tunc esset pars integralis speciei, quia tunc ad essentiam speciei pertineret una forma per quam est species et etiam forma generis, ita quod species componeretur ex forma per quam est species et ex forma generis. et sic genus erit pars integralis speciei ; tunc ergo genus non prædicaretur per se de specie. Ergo genus non est una forma in re, sed realiter multæ. » *Super Topica* ; lat. 11,132, fol. 39, verso.

mêmes, et les universaux, n'ayant qu'une existence dépendante, sont unis à la matière au sein de leur sujet commun. L'universel ne peut-il, toutefois, être pris en lui-même, à part de ce qui lui est naturellement uni? On l'accorde, mais on ajoute qu'en cet état l'universel est un concept recueilli de plusieurs différents en nombre, et formé non par la nature mais par l'intellect. Ce sont là des distinctions que Raoul le Breton développe avec abondance (1). Sur tous les autres points de la doctrine thomiste, il se prononce avec la même résolution et la même sincérité. Qu'on l'interroge sur les questions qui peuvent sembler étrangères au problème principal, il n'est pas moins fidèle aux principes de l'école qu'il a préférée. C'est ainsi qu'il argumente très dogmatiquement contre les scotistes, dans les explications étendues qu'il donne

(1) « Intentio nihil aliud est quam quædam ratio intelligendi rem ut est in pluribus, sive quædam cognitio rei; sicut universale nihil aliud est quam quædam ratio intelligendi ut est in pluribus, et genus nihil aliud est quam quædam ratio intelligendi rem ut est in pluribus differentibus specie, et sic de aliis. Logica igitur est de secundis intentionibus, non in abstracto, sed in concreto, ut concernunt rem primo intellectam. Unde logicus non considerat de generalitate et specialitate in abstracto, sed considerat de genere et specie in concreto modo. Istæ intentiones sunt triplices secundum triplicem operationem intellectus, quia ex quo intentio est cogitatio, sicut est triplex cogitatio vel operatio intellectus, sic erunt triplices intentiones. Una enim est operatio intellectus quæ apprehendit simplicia; alia est quæ simplicia apprehensa componit et dividit; tertia est discurrere a præmissis ad consequentiam. Unde quædam intentiones secundæ attribuuntur rei apprehensæ per primam operationem intellectus, sicut intentio speciei et generis, et sic de aliis; attribuuntur rei incomplexæ apprehensæ per primam operationem intellectus. Unde genus, species, dicuntur quædam incomplexa, ut denominata sunt intentionibus; ita quod, sicut intentio concreti accidentalis forma accidentali subjectum denominat, sicut in hoc quod est albus, ita istæ intentiones denominant objectum super quod fundantur; quia sicut ista est per accidens *homo est albus*, ita ista *homo est species* et illa *animal est genus*, et sic de aliis : licet aliqui dicant quod ista sint per se, quia genus et species dicunt rem, tamen istæ intentiones non dicunt res, nisi ut denominatæ sunt intentionibus, ut *homo*

sur la perception synthétique et le discernement analytique des choses. Remarquons en passant que, pour mieux défendre ici l'opinion de saint Thomas, il la propose sous une forme nouvelle qui n'offre guère de prise à la critique (1). C'est un disciple, mais c'est tou-

est species. Hinc est dicendum : homo est intellectus ut est in pluribus numero, differentibus in quid; et de istis intentionibus, attributis rei apprehensæ per primam operationem intellectus, est liber *Prædicamentorum* et libri sibi annexi, scilicet liber Porphyrii est liber *Sex principiorum*. » *Super librum Posteriorum* ; lat. 14,705; fol. 73, *recto*, col. 2.

(1) « Ad istam quæstionem dico per distinctionem. Quædam enim sunt universalia causalitate, alia propositione. Modo si quæratur de universalibus causalitate, dico quod illa sunt notiora secundum naturam quam singularia, tamen non sunt notiora quoad nos. Primum apparet sic : quia causa notior est suo effectu secundum naturam. Modo universalia causalitate sunt causæ istorum inferiorum cujus sunt substantiæ separatæ; ergo sunt notiora istis secundum naturam. Secundum apparet, quia remotiora a sensibus sunt minus nota quoad nos, quia omnis nostra cognitio dependet a sensibus. Manifesto universalia causalitate sunt remotiora a sensibus, sicut substantiæ separatæ et corpora sunt cœlestia : ergo ista sunt minus nota quoad nos. Si autem loquimur de universali prædicatione, dico per distinctionem quia aut accipitur pro intentione universalis, aut pro re subjecta intentioni. Si pro intentione universalis, sic dico duo : primo, quod universale illo modo est posterius singularibus, accipiendo singulare pro re; secundo dico, quod si accipiatur singulare pro intentione, quia singulare potest accipi pro re vel pro intentione, sicut universale, quod universale prius est singulari. Primum apparet sic, quia quod est acceptum ex singularibus posterius est eis. Primo modo universale pro intentione universalis, ut ratio intelligendi rem ut est in pluribus, sumitur ex singularibus, ut apparet per Themistium, prooemio *De anima*, qui dicit quod genus est conceptus sine hypostasi ex tenui similitudine singularium summatim collectorum ; ergo universale pro intentione posterius est quam res. Secundo dico quod accipiendo singulare pro intentione et universale pro intentione, singulare posterius est quam universale, quia sicut se habet objectum ad objectum sic se habet intentio ad intentionem. Manifesto objectum cui attribuitur intentio universalis est prius quam objectum cui attribuitur intentio singularis secundum naturam, ut jam apparebat; ergo sic etiam in intentionibus. Si autem accipiatur universale et singulare pro re subjecta intentioni, adhuc dupliciter possunt considerari, quia vel pro re abstracte sumpta, vel ut consideratur sub aliquibus proprietatibus ex quibus accidit ratio universalis et ratio singularis; sicut homo et animal possunt considerari abstracte quantum ad naturam suam, vel quantum ad istam naturam ut est sub diversis proprietatibus quæ sunt ratiocinari et sentire. Si considerentur pro re abstracte, sic unus non est prius nec posterius altero, quia unus non est

jours un libre disciple. On pense que rien ne l'obligeait à se prononcer pour l'un ou pour l'autre des ordres belligérants, n'étant sans doute ni de l'un ni de l'autre. Un Raoul le Breton fut, de l'année 1315 à l'année 1320, proviseur du collège fondé par Robert de Sorbon (2). N'est-ce pas notre docteur ?

Il y avait dans ce collège, vers le même temps, un homme d'un savoir étendu, d'un esprit vif, original, un peu chagrin, à qui de fortes études en philosophie paraissent avoir inspiré peu de confiance dans la méthode des philosophes. C'était un Picard, nommé Jean de Pouilli. Le plus considérable de ses ouvrages est un recueil de dissertations, *Quodlibeta*, que nous a conservé le n° 15,372 de la Bibliothèque Nationale. Parmi les questions traitées dans ces *Quodlibeta*, celles qui se rapportent à la philosophie sont particulièrement subtiles et frivoles ; mais, s'il ne les a pas choisies lui-mêmes, il les a très volontiers acceptées

prius nec posterius seipso, modo res quæ est universalis et singularis est eadem, ut homo et animal sunt eadem sub alia et alia ratione considerata; ergo videtur quod sic unum non est prius altero hec posterius. Si autem accipiatur pro re ut stat sub aliqua proprietate a qua sumitur intentio universalis et intentio particularis, dico duo : primo quod in eodem genere cognitionis universalia sunt prius singularibus et quoad nos et quoad naturam; secundo, dico quod, non facta relatione ad unam cognitionem vel ad diversas, sed abstracte, sic universalia sunt priora singularibus secundum naturam, tamen singularia sunt priora quoad nos. Primum apparet ex intentione Philosophi, primo *Physicorum*, qui dicit quod confusiora sunt nobis magis nota quam minus confusa et minus universalia... Si autem accipiantur secundo modo, sic universaliora sunt priora secundum naturam minus universalibus, quia illa sunt priora et notiora simpliciter et secundum naturam quibus primo et secundum viam generationis debetur esse : multo rei considerata sub proprietate a qua sumitur ratio universalis prius debetur esse secundum viam generationis, quam rei considerata sub proprietate de qua sumitur ratio particularis, sicut embrio in matrice prius habet opera vivi quam opera animalis, et prius opera animalis quam hujus animalis ; ergo quæ sunt magis universalia secundum naturam sunt priora...» Lat. 14,705, fol. 79, *recto*.

(1) Franklin, *La Sorbonne*, p. [illegible].

avec l'intention de montrer qu'on perd son temps et sa peine à les vouloir résoudre. Il lui plaît de répondre à ses interlocuteurs imaginaires qu'il ne peut leur dire ce qu'il ne peut savoir ; que de très illustres maîtres, s'étant engagés dans ces difficultés, n'en sont pas sortis à leur honneur ; qu'il faut donc user discrètement de la logique et ne pas lui demander, comme on a l'habitude de le faire, tous les secrets de Dieu. Cet amer censeur de la logique est-il tout simplement un mystique? C'est là ce que nous nous sommes demandé plus d'une fois en le lisant. Mais, après avoir achevé notre lecture, nous l'avons autrement jugé. Souvent sollicité par le P. Mersenne de se déclarer cartésien, Sorbière n'avait pu s'y décider. Les hautes spéculations ne le tentaient pas, et, craignant de s'égarer dans les régions métaphysiques, il refusait, non pas de louer Descartes, mais de le suivre. « Volontiers, disait-il, « je vois en nos foires ceux qui voltigent, pourvu « qu'on me laisse au parterre et qu'on ne m'oblige pas « de monter sur la corde (1). » Cependant Sorbière n'était pas un sceptique, et Jean de Pouilli ne doit pas davantage être rangé parmi les mystiques. Il a même quelquefois guerroyé contre eux en des termes dont la vivacité causa dans l'école une bruyante émotion. C'est lui-même qui nous raconte le fait. Une de leurs thèses particulières était que notre volonté, toujours déterminée par l'un de ces deux mobiles, la grâce ou le péché d'origine, est absolument indépendante à l'égard de la raison. Eh quoi! dit un jour, dans sa chaire, Jean de Pouilli, l'homme n'est-il pas avant tout un animal raisonnable? Mais il ne pût con-

(1) *Sorberiana*, au mot *Cartésien*.

tinuer ; les clameurs des assistants l'obligèrent à se taire (1). Nous avons d'ailleurs rencontré, dans les mêmes *Quodlibeta*, de très fermes déclarations sur la nature des genres, des espèces et de toutes les abstractions réalisées. Par exemple, on n'en peut souhaiter une plus formelle que celle-ci : *Omnia entia secundum esse quod habent extra intellectum sunt particularia* ; *non enim entia universalia existunt, licet sic intelligantur* (2). Les prétendus intermédiaires de la sensation n'y sont pas plus ménagés. Notre docteur n'a même qu'une indulgence équivoque pour les intermédiaires de l'intellection, bien qu'ils soient protégés par le grand nom de saint Thomas. A tous les êtres qui lui semblent créés sans nécessité il fait la même guerre, qu'on peut appeler une guerre systématique ; ceux qu'il épargne sont ceux qu'il ne voit pas (3). Non, Jean de Pouilli n'est pas un mystique.

(1) « Benedictus Deus ! Vidi, non est diu, quod non erat Parisius nisi unus solus qui hanc partem, quam puto veram, auderet sustinere ; et Deus scit causam et ego. Sed modo plures et meliores de Parisius hanc tenent, et tenebitur quamdiu manebunt naturalia judicatoria et rerum natura (non) mutabitur. Hoc fuit quod volui dicere in aula, sed non potui impeditus. » Num. 15,372, fol. 58, col. 2.

(2) *Ibid.*, fol. 17, col. 2.

(3) « Id est falsum ponere quod frustra ponitur. Sed tale simulacrum quod isti ponunt omnino frustra ponitur, quia ponitur, ut dicunt, quasi instrumentum ad intelligendum alterum, scilicet suum objectum, sive rem ipsam cujus est simulacrum seu speculum. Sed propter hoc frustra ponitur, quia id frustra ponitur propter aliquid quo posito sine alio non propter hoc habetur id, et, quo non habito seu non posito, id propter quod ponitur potest haberi alio habito, et æque bene. Sed habito isto speculo quod ponis non propter hoc habetur perfecta et clara cognitio objecti, propter quam tu ponis ipsum, nisi habeatur aliud, scilicet fantasma in actu determinatissimum objecti. Nam, ut dicitur tertio *De anima*, cum intelligis necesse est simul fantasmata speculari. Ergo si perfecte intelligimus rem, determinate et clare, oportet fantasma rei determinatissimum speculari ; ergo sine hoc, habito quocumque idolo, res perfecte non posset intelligi..... Quia, ut dicitur tertio *De anima*, fantasmata sunt intellectivæ animæ sicut sensibilia sensui, ut sensibile proprium præsens ipsi sensui propriam suam cognitio-

Ce n'est pas même un ennemi de cette philosophie qu'il raille souvent. C'est un philosophe à sa manière, nominaliste par instinct et par raison, qui tient pour certaines les propositions claires, précises, du péripatétisme thomiste, mais qui, prenant soin de distinguer les vérités acquises des vérités révélées, ne tolère pas ceux qui, dit-il, commettent l'imprudence de les confondre. Or, quels sont, à son avis, ces gens là ? Ce sont les glorieux sophistes de l'école, qui prétendent tout démontrer logiquement, ce sont les maîtres franciscains, Duns-Scot et ses adhérents.

Nous avons enfin à nommer le Champenois Jean de Jandun. Parmi tous les philosophes de son temps, c'est aujourd'hui l'un des moins connus, et cependant c'est un de ceux qu'il importe le plus de connaître. Non seulement, en effet, il n'est religieux d'aucun ordre, mais il n'est pas même théologien. Simple maître ès-arts au collège de Navarre, il a le droit de professer une philosophie tout à fait personnelle. Pourvu que cette philosophie ne soit pas suspecte d'hérésie, personne n'a qualité pour la censurer. Si d'ailleurs Jean de Jandun fut indépendant par sa condition, il le fut aussi par son caractère ; ce qui le jeta dans une entre-

nem causat in sensu, oportet quod fantasma proprium rei, seu res ipsa in fantasia, per proprium fantasma generet et efficiat in intellectu possibili propriam cognitionem, et hoc in virtute intellectus agentis. Et hoc experimur in nobis; cum enim rem videmus a longe, statim cognoscimus quod est substantia; cum vero percipimus quod movetur, statim judicamus quod est animal; cum vero apparet magis determinatum fantasma, cognoscimus quod est tale animal. Et ideo tuum simulacrum frustra ponitur. Et ideo tertio, cum frustra fiat per plura quod potest fieri per pauciora, ut dicitur primo *Physicorum*, et sine tuo idolo æque bene habetur perfecta rei cognitio sicut cum eo, dicas quare et quomodo id quod format verbum, quidquid sit id, in quo verbo sicut in speculo res ipsa perfecte cernitur, dicas, inquam, quare idem non potest in intellectu formare statim perfectam rei cognitionem. » Bibl. Nat.; lat.; n° 15,372, fol. 105, col. 2.

prise dont l'insuccès lui fut très funeste. Jean XXII et Louis de Bavière se disputant l'Italie, l'humble régent du collège de Navarre, qu'aucun intérêt n'engageait dans cette querelle, prit avec ardeur le parti du roi contre le pape, nous voulons dire de la royauté contre la papauté. Le pape l'excommunia ; les papistes s'éloignèrent de lui, l'appelant fils du diable (1) ; sa vie fut même menacée, il dut fuir. On a lieu de croire qu'il mourut dans l'exil.

Ses traités philosophiques sont nombreux. On cite d'abord un commentaire sur la *Physique* d'Aristote, *Quæstiones in libros Physicorum*, publié, pour la première fois, à Venise, en 1488, puis, dans la même ville, en 1501, 1505, 1506, 1544, 1552, 1575 et 1586. Cet ouvrage considérable offre une série de déclarations très fermes, très précises, sur tous les points du débat scolastique. Qu'on ne s'étonne pas si les éditions en ont été nombreuses ; les philosophes du XVIe siècle devaient en faire un cas particulier, car il est écrit dans une langue peu différente de celle qu'ils ont parlée. En n'abusant guère du syllogisme, Jean de Jandun montre qu'il aurait préféré n'en jamais user. Mais il faut toujours suivre, plus ou moins, la mode de son temps. Outre la *Physique*, il a commenté le traité *Du ciel et du monde*, les traités *De l'âme*, les *Parva naturalia*, la *Métaphysique*, ainsi que le traité d'Averroès *De substantia orbis*, et ces commentaires, également estimés au XVIe siècle, ont été de même plusieurs fois imprimés. Il existe enfin dans les manuscrits quelques opuscules de ce fécond écrivain, un

(1) Contin. Gerardi de Frach., dans le *Rec. des Hist. de la Fr.*, t. XXI, p. 68.

notamment *De sensu agente*, daté de l'année 1310 (1), où sont traitées à part, avec plus de développements, des questions déjà résolues dans les commentaires.

Le premier des philosophes est, selon Jean de Jandun, Aristote; le second est Averroès (2); enfin le meilleur interprète d'Aristote, chez les latins, est saint Thomas (3). Cela veut-il dire que la recherche de la vérité consiste à concilier sur tous les points Aristote et ses deux commentateurs? Non, sans doute; cette conciliation générale est, il faut le reconnaître, impossible. Voici donc le but très différent que se propose Jean de Jandun : réduire l'ensemble des vérités démontrables et démontrées aux propositions également admises par le maître et par l'un et l'autre de ses disciples, le latin et le musulman. C'est la méthode éclectique mise en œuvre sur le domaine restreint du péripatétisme. Il fallait, pour mener à bonne fin une telle entreprise, avoir la résolution ou l'habitude de penser et de parler librement. Jean de Jandun en avait l'habitude. C'est pourquoi ses décisions sont généralement très claires. On va l'apprécier.

Quand Aristote appelle la métaphysique philosophie première, c'est un titre d'honneur qu'il lui donne. En effet, toutes les sciences aboutissent à la métaphysique, qui les résume toutes. Mais si l'on veut étudier avec méthode, avec profit, ce n'est pas à la métaphysique qu'il faut d'abord s'adresser, c'est à la physique. Les choses qui nous sont premièrement connues ne sont-elles pas ces choses individuelles dont traite la physique expérimentale? Ainsi donc, en allant de ces

(1) Man. lat. de la Bibl. Nat.; num. 16,089, fol. 160.
(2) In octav. *Physicorum*, quæst. 7.
(3) In prim. *Physic.*, quæst. 2.

choses individuelles aux choses universelles qui sont l'objet de la métaphysique, nous irons, suivant la voie que nous indique la nature, du connu vers l'inconnu. La voie contraire d'où part-elle ? Elle part de Dieu. Mais a-t-on vu Dieu, Dieu lui-même ? Toute notion de Dieu nous vient de ses œuvres, qui sont les choses individuellement déterminées dans les diverses parties de l'univers. En conséquence la théologie procède elle-même de la physique (1).

Un des premiers principes de la physique, c'est que toute chose, composée de matière et de forme, est individuelle et corruptible. Le ciel n'est pas corruptible, n'ayant pas de matière (2), et, n'étant pas corruptible, il est éternel (3). Mais il n'en est pas de même de notre monde. Composé de matière et de forme, ce monde n'est pas même un tout réel. Assurément les choses multiples dont il se compose sont le produit d'un acte simple ; mais puisque ces choses multiples existent à part les unes des autres, le tout du monde n'est pas un être, c'est un pur concept (4). Autre était l'opinion de Melissus et de Parménide. Suivant ces philosophes, il n'y aurait qu'un être. Or c'est précisément cet être unique qui n'est pas (5). Qu'est-ce donc que la notion de l'infini ? La plus vague des notions, celle d'une puissance illimitée. Ce n'est pas même, à proprement parler, une notion ; c'est une abstraction logique, qui répond à la simple idée d'une raison d'être ; l'infini selon son étendue, c'est-à-dire selon le nombre de ses parties, ne

(1) *Quæst. in Phys.* I, quæst. 1 et 6. — In VII *Metaphys.*, quæst. 7.

(2) In VIII *Metaphys.*, quæst. 7.

(3) In *De subst. orbis*, quæst. 14.

(4) In *De cælo et mundo*, quæst. 29.

(5) In prim. *Physicor.*, quæst, 13.

se conçoit même pas (1). Conséquemment on a très faussement supposé que tous les êtres ont pour fondement une seule matière. La matière en elle-même peut être, il est vrai, considérée comme indifférente à toutes les formes ; mais cette indifférence n'implique pas une communauté réelle (2). Supposer la matière réellement commune, c'est en supposer la génération antérieure à celle de la forme. Or cela peut s'appeler déduire une chimère d'une chimère. En elle-même, avant la détermination d'une forme quelconque, la matière n'est pas (3). Ainsi Jean de Jandun ne concède rien aux partisans de l'unité ; bien qu'Averroès leur ait suggéré plus d'un argument respectable, sur tous les points il les combat, avec Aristote et saint Thomas.

Sa physique serait donc purement thomiste, s'il n'avait pas cru devoir remettre en honneur quelques thèses abandonnées, qu'il nous est difficile de concilier avec les principes généraux de sa doctrine. Mais nous négligeons ces détails. Il y a plus d'originalité dans sa psychologie. C'est ce qu'on va tout d'abord reconnaître. Qu'est-ce que l'âme ? On la définit la plus noble partie du tout composé. Mais avant de s'unir, dans ce tout, à la matière, avant de contracter l'alliance qui l'a sans contredit individualisée, n'était-elle pas en elle-même une substance et conséquemment une substance universelle ? A cette question, qui prime toutes les questions psychologiques, on connaît la réponse faite par le commentateur musulman. On sait aussi que, bien loin de l'accepter, le commentateur

(1) *Ibid.* quæst. 14.

(2) « Communitas materiæ primæ ad omnia generalia non est aliud nisi ejus indifferentia ad ipsa, in quantum non habet actum sibi proprium quo sit hoc, id est speciale distinctum ab alio. » Ibid. quæst. 24.

(3) *Ibid* quæst. 19 et 20.

latin l'a vivement réfutée. Quel parti prendra Jean de Jandun, ayant fait profession de les estimer autant l'un que l'autre? Il expose d'abord la thèse d'Averroès; il donne ensuite les raisons contraires, qu'il présente sous le nom d'Albert le Grand; puis il argumente très longuement contre ces raisons, cherchant à prouver qu'Aristote a frayé le chemin dont Averroès ne s'est pas, comme on le pense, écarté. Enfin il aborde les objections faites à cette thèse dans l'intérêt de la foi catholique. Ces objections, dit-il, sont sans valeur; il est impossible de démontrer l'individualité native des âmes. Cependant il y faut croire; les décisions synodales portent qu'il y faut croire ou se faire compter parmi les hérétiques. Il y croit donc, mais par un simple acte de foi, *sola fide*, comme à un miracle. Sa raison proteste, néanmoins elle doit se soumettre, et très humblement elle se soumet (1).

Les âmes étant donc réputées naturellement individuelles, que sont-elles à l'égard de la matière dans le tout composé? Ce sont, dit-il, de vraies substances (2). Ont-elles un siège particulier? Elles n'en ont pas;

(1) « Quamvis hæc opinio (opinio Averrois) non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico quod intellectus non est unus numero omnibus hominibus; imo ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum et est perfectio dans esse simpliciter. Hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et, si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram, et indubitanter teneo sola fide. Et ad rationes contra istam opinionem responderem breviter, concedendo tanquam possibilia apud Deum omnia illa quæ illæ rationes deducunt tanquam ad impossibilia. Quod enim aliqua forma dans esse materiæ sine quacumque alia forma substantiali non sit extensa secundum extensionem corporis hoc non video nisi ex solo miraculo divino contingere posse, et quod aliqua forma individuata individuatione materiæ corporalis recipiat comprehensionem universalem diversam a comprehensione sensitiva hoc non video possibile nisi solum per divinum miraculum. » *De anima*, lib. III, quæst. 7.

(2) *De anima*, lib. II, quæst. 1.

chacune de ces âmes individuelles est dans toutes les parties du corps qu'elle anime (1). Mais cette proposition est-elle communément acceptée ? Non, sans doute ; de grands docteurs distinguent au moins deux âmes dans la personne de Socrate, l'âme sensitive et l'âme intellective. Cependant parmi ces grands docteurs ne figure pas saint Thomas, qui tient fermement pour l'unité de la forme substantielle. Jean de Jandun se met de son côté. Ce n'est pas qu'il ignore les objections faites à la thèse thomiste, ou les juge sans poids. Il dit, au contraire, et prouve qu'elles sont de grande importance. Elles l'inquiètent donc et l'inquiètent beaucoup ; mais comme il lui semble peu philosophique d'admettre une fausse majeure pour éviter une conséquence justement redoutée, il ne veut pas recourir à cet indigne artifice. On dit que si l'âme intellective et l'âme sensitive sont une seule âme, cette âme est périssable et meurt avec le corps. Oui, répond-il, la conséquence est rigoureuse, et la raison ne peut se défendre de l'admettre ; mais la foi ne l'admet pas, et c'est à la foi qu'il faut se rendre, en reconnaissant qu'il y a des mystères impénétrables à la raison. « Je dis (telle est sa conclusion), je dis que « l'âme intellective de l'homme est une forme qui « communique son être à tout le corps humain ; je dis « qu'elle est absolument indivisible, qu'elle n'est pas « par elle-même étendue, qu'elle ne peut l'être par « accident, et qu'elle parfait l'ensemble du corps « humain ainsi que toutes les parties de ce corps sans « le concours d'aucune autre forme substantielle « inhérente à la matière ; je dis que, lorsque cette « âme intellective a commencé d'exister, elle a été un

(1) *De anima*, lib. II, quæst. 7.

« fait nouveau, qui n'a pas eu son principe dans un « fait antérieur, qu'une autre âme ne l'a pas engen- « drée, mais qu'elle a été créée de rien, et que la « volonté de Dieu la rendra désormais impérissable. « Tout ce que professent à cet égard les catholiques « fidèles, je déclare simplement que, sans aucun « doute, je tiens cela pour vrai, mais que je ne sais com- « ment le démontrer. S'il en est qui le savent, qu'ils « s'en applaudissent ; pour moi, cette croyance que je « confesse, c'est à la foi seule que je la dois. Je ré- « ponds donc selon ma foi aux arguments contraires. « Quoique toute forme inhérente à la matière doive « être corruptible, je dis qu'il est néanmoins en la « puissance de Dieu de rendre une forme immortelle, « de la préserver éternellement de toute corruption. « Mais comment Dieu le peut-il faire ? Je l'ignore ; il « le sait (1). »

Cette déclaration est-elle sincère ? Il n'est pas rare que l'on trouve ou plutôt que l'on montre la raison en défaut pour avoir occasion de recommander la foi comme nécessaire. Mais puisque Jean de Jandun n'était pas théologien, il ne peut être suspect d'avoir fait ici le jeu des mystiques. Il est plus vraisembable que

(1) « Dico quod anima intellectiva hominis est forma communicans esse suum corpori humano et indivisibilis omnino et inextensa et per se et per accidens, et perficit totum corpus humanum et omnes ejus partes sine omni alia forma substantiali inhærente materiæ ; et ista anima intellectiva incœpit esse de novo postquam non erat, non quidem per generationem, sed per creationem ex nihilo, et ista perpetuabitur a parte post virtute divina : et omnia talia quæ dicunt fideles catholici ego dico simpliciter esse vera, sine omni dubitatione, sed demonstrare nescio. Gaudeant qui hoc sciunt, sed sola fide teneo et confiteor. Rationem in oppositum dissolvam secundum eamdem viam ; quamvis enim omnis forma inhærens materiæ esset corruptibilis, tamen dico quod Deus potest eam perpetuare et præservare a corruptione in æternum. Modum tamen nescio, Deus scit. » *Quæstiones de anima*, lib. III, quæst. 12.

contraint par décret à désavouer la thèse de la forme universelle, il aura voulu malicieusement prouver que la perpétuité de la forme individuelle est une croyance sans autre fondement qu'un décret pareil. Nous le faisons ainsi raisonner. Vous m'obligez à croire, contre le sentiment d'Averroès, que l'âme n'était rien par elle-même avant d'être la forme substantielle de cette matière. Je le crois, mais sans le comprendre. Vous me dites ensuite de tenir pour certain que cette forme substantielle, inhérente à cette matière et n'ayant pas avant elle subsisté, ne périra pas néanmoins avec elle, quoique n'ayant à part d'elle aucune actualité. Oui, je tiens encore cela pour certain, puisque les décrets me le commendent, mais je ne le comprends pas davantage.

Jean de Jandun nous paraît être le premier des maîtres de Paris qui se soit montré favorable à la doctrine de l'âme universelle et perpétuelle. Est-ce une raison suffisante pour le compter, comme l'ont fait Zimara et les régents de Coïmbre (1), parmi les averroïstes déclarés? Nous ne le pensons pas. Comme Pierre d'Abano, qu'il a commenté, c'est un conciliateur éclectique. Quelquefois il prend le parti d'Averroès, mais le plus souvent il suit saint Thomas. Il le suit même en des voies dont le péril a été déjà signalé. Ainsi, nous regrettons d'avoir à le dire, il n'y a pas de plus fanatique partisan de toutes les espèces thomistes, impresses ou expresses (2). En fait, cet homme

(1) Renan, *Averroès*, p. 270.

(2) « Dico quod species intelligibilis rei materialis est quid aliud realiter ab intellectione illius rei, et intelligo per speciem intelligibilem formam abstractam et spiritualem productam ab intellectu, repræsentantem ipsam rem materialem universaliter abstracte, et per intellectionem intelligo

savant et lettré, doué d'un esprit à la fois ingénieux et résolu, ne fut ni ne voulut être le disciple fidèle de personne, et c'est en philosophant librement qu'il a tantôt conclu suivant un maître, tantôt suivant un autre. C'est pourquoi nous avons lu ses écrits avec intérêt, quelquefois même avec plaisir. Les lectures plaisantes sont, dans le fatras scolastique, d'une grande rareté. Il faut noter celles que l'on rencontre, et témoigner quelque reconnaissance à qui les a procurées.

Il nous reste à dire quelques mots sur Augustin Triumpho, plus souvent appelé Augustin d'Ancône, écrivain fécond, dont quelques écrits philosophiques ont été justement remarqués. Religieux du même ordre que Gilles de Rome, il adhéra comme par devoir à toutes ses propositions. Il a toutefois mérité de n'être pas confondu dans la foule des thomistes serviles. Il ne se contente pas, en effet, d'exposer ; dans son opuscule *De cognitione animæ et ejus potentiis*, publié à Bologne en 1503, in-4°, il entend démontrer, et démontre clairement que les universaux sont de purs concepts, que toutes nos idées sont des idées acquises, les plus géné-

cognitionem quam habet intellectus de ipsa re sibi præsentata per speciem. Et istam positionem sic probo... Si species intelligibilis esset idem realiter cum intelligere, tunc illud idem quod est immediatum principium activum speciei intelligibilis esset immediatum principium activum intellectionis. Hæc est manifesta de se. Consequens est falsum ; quia phantasma est principium immediatum activum speciei intelligibilis, ut concedunt quasi omnes ; sed ipsum phantasma non potest esse principium per se immediatum activum, ipsius intellectionis perfectivum, ut probabitur inferius ; quare et cet. Quod autem phantasma sit principium immediatum activum speciei intelligibilis facile est probare, nam immediatum ejus principium non est intellectus possibilis, cum ipse sit in potentia receptiva respectu ejus... ; nec intellectus agens potest esse hujus principium propinquum, quia ipse est universalis causa omnium specierum, et ideo non potest esse causa immediata et propria unius earum, nisi determinetur per aliquod activum principium proprium et immediatum ; et quid esset illud nisi phantasma ? » *De anima*, libr. III, quæst. 15.

rales, qui couronnent la série, étant abstraites ou déduites des plus particulières. Si donc ce docteur ne fut pas, à proprement parler, un philosophe, c'est du moins un théologien fort versé dans la philosophie, dont le nom, très honorablement cité par M. Prandtl, ne pouvait être par nous oublié.

CHAPITRE XXV.

Franciscains : Raymond Lull, François de Mayronis, Pierre Thomas, Jean de Bassoles, Alexandre d'Alexandrie, Pierre Auriol.

Il faut maintenant donner la parole à quelques-uns de ces maîtres franciscains que nous venons de voir si maltraités. Comme toutes les opinions outrées, la philosophie de Duns-Scot eut d'abord des adversaires et des partisans également passionnés. La passion intéresse toujours ; mais, à vrai dire, c'est tout l'intérêt que nous offrent les écrits des scotistes. La lecture en est très pénible. Le maître ayant acquis un grand renom de subtilité, les disciples se sont tous appliqués à paraître encore plus subtils que lui, et, plusieurs y ayant réussi, que d'efforts il faut faire pour les comprendre ! Alexandre Neckam racontait, vers la fin du XIIe siècle, cette anecdote légendaire. Aristote, disait-il, étant près de mourir, ordonna d'ensevelir avec lui les livres qui contenaient ses plus profondes pensées, et personne n'a pu réussir, jusqu'à notre temps, à pénétrer dans ce tombeau dont l'approche est défendue par un charme magique. Mais, ajoute-t-il, quand viendra l'Antéchrist, il enverra des

messagers chercher ces livres et les lira (1). Tous les secrets d'Aristote seront alors révélés, et au démon de l'argutie sera dévolu l'empire du monde. Cette prédiction n'est-elle pas enfin accomplie ? L'Antéchrist n'est-il pas venu ? Duns-Scot n'a-t-il pas fait connaître un Aristote jusqu'alors ignoré, et l'art de duper la raison par des sophismes n'a-t-il pas eu, tout-à-coup, en France même, un succès surprenant ?

Ce ne sera pas, heureusement, un succès durable ; le bon sens détrôné sera bientôt restauré. Nous pourrons même déjà montrer, avant de terminer ce chapitre, les signes précurseurs de ce nouveau changement. Mais s'il nous plaît de les annoncer, nous devons reconnaître qu'ils n'apparaissent pas encore, la scène étant occupée par Raymond Lull.

Cet homme bizarre, mélange répugnant de fanatisme et de pédanterie, était né à Palma, dans l'île de Majorque, en l'année 1235, d'un père catalan qui avait mérité le renom d'un valeureux gentilhomme. Rien ne put faire d'abord prévoir son étrange destinée. Ce fils de famille, ignorant par dignité et libertin par goût, commença par s'adonner à la recherche des aventures galantes. Marié et ayant à sa charge la tutelle d'une nombreuse famille, il ne pouvait supporter la vie du foyer domestique, et dépensait son patrimoine à former des entreprises sur la vertu des femmes d'autrui. Enfin, une cruelle et tragique déception le fit rompre tout-à-coup avec cette existence vagabonde. Ayant donc distribué ses biens à sa famille et aux pauvres de Palma, il fuit le monde à l'âge de trente-deux ans, pour aller cacher sa douleur et sa honte sur le mont de

(1) Alex. Neckam, *De natur. rerum*, lib. II, p. 189.

Rauda, qui faisait partie de ses domaines et dont il s'était réservé la propriété. Il prit alors l'habit des frères Mineurs, et, de ses mains, il bâtit, au sommet de la montagne une cabane qu'il ne quitta guère plus le jour que la nuit, occupé d'études qui ne lui laissaient aucun loisir. Sa famille, ses amis l'avaient abandonné comme atteint d'une incurable folie. Pour sa part, il se croyait fermement illuminé par l'esprit de Dieu, qui l'avait chargé d'une mission difficile, périlleuse, celle d'amener les mahométans à la foi catholique; et, pour se préparer à remplir dignement cette mission, il lisait les théologiens, les philosophes, il lisait tout ce qu'il pouvait lire et croyait comprendre, il apprenait l'arabe, et par avance exterminait, en des combats imaginaires, toute l'armée des arabisants.

Après un séjour de neuf années dans cette solitude, Raymond Lull se rendit à Rome, puis à Paris, où il professa, non sans quelque succès, son grand art. C'était une classification, plus nouvelle qu'ingénieuse, de toutes les questions philosophiques. De Paris il se rendit à Gênes, moins soucieux de recueillir des applaudissements dans une chaire catholique que d'aller réaliser, chez les infidèles, ses grands projets de propagande. S'étant fait d'abord transporter à Tunis, il y prêcha publiquement. Comme cela devait arriver, ses prédications furent jugées impies, séditieuses, et, les tuteurs officiels de l'orthodoxie n'étant pas alors plus tolérants à Tunis qu'à Paris, on le jeta dans un cachot, en l'avertissant de se préparer à la mort. Cependant il eut le bonheur d'échapper aux mains de ses juges, et, de retour en Italie, il fit un voyage à Naples. C'est à Naples qu'il rencontra ce médecin de grand renom, Arnaud de

Villeneuve. Celui-ci, qui ne prisait guère les philosophes, ignorant toute philosophie, l'engagea vivement à faire de la chimie. Raymond Lull y consentit et se passionna bientôt pour cette science. Elle ne put toutefois le détourner de son affaire principale, la destruction du mahométisme. En 1300, il était à Chypre, et de là passait en Arménie ; puis on le voit à Bougie, où il convertit, au dire de ses biographes, cent soixante philosophes attachés aux sentiments d'Averroès ; ensuite, à Alger, où il opère de nouvelles conversions et supporte de nouveaux outrages ; à Tunis, où il fait un second voyage, ayant oublié sans doute sa première aventure ; puis encore à Bougie, où il retourne pour achever de confondre les disciples d'Averroès, et où ceux-ci le font, par mesure de prudence, plonger dans un noir cachot. De nouveau délivré par des marchands de Gênes, il monte sur un navire qui part pour l'Italie. A dix milles de Pise, ce navire fait naufrage ; mais l'apôtre des musulmans échappe aux flots irrités, soutenu par une table flottante, qui porte en même temps son trésor, ses livres ! Qu'on nous permette de passer sous silence un grand nombre d'épisodes, et de terminer ici le récit des prouesses et des infortunes de Raymond Lull, en disant qu'après d'autres courses à Jérusalem, en Egypte, à Tunis, à Bougie, où il fut lapidé et laissé pour mort sur le rivage, il rendit enfin son âme à Dieu, à l'âge de quatre-vingts ans, sur un vaisseau génois, en vue des côtes de Majorque, le 29 juin 1315 (1).

Eh bien! ce coureur d'aventures, ce fanatique,

(1) Ces détails sont extraits d'une biographie de Raymond Lull, publiée par M. Delecluze dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 novembre 1840.

cet halluciné ne peut ne pas être compté parmi les philosophes scolastiques. Comme il était toujours en verve d'écrire, il a laissé, dit-on, quatre cent quatre-vingt-six traités sur toutes matières, et parmi ces traités, dont on nous dispense sans aucun doute de reproduire la liste, beaucoup ont la philosophie pour objet. Le dernier historien de la logique, M. Prandtl, en cite de nombreux passages (1). Quelques-uns sont d'un réalisme outré. On demande si le genre est un être. S'il est un être? Mais, s'écrie notre docteur avec son emportement habituel, il est tout l'être, tout l'être réel. Le genre supprimé, le monde n'est plus. Le genre est le premier degré du chaos, qui contenait en son essence tous les êtres futurs (2). Il n'est pas besoin de reproduire plusieurs définitions semblables à celle-ci pour faire voir à quelle secte appartient notre philosophe. C'est même un sectaire d'une franchise compromettante. Mais peut-être, en s'exprimant ainsi, ne s'est-il pas lui-même bien compris. Une de ses idées fixes était que la philosophie ne doit pas être distinguée de la théologie, que ces deux sciences sont une même science, qu'il n'y a pas de mystères théologiques, que la philosophie démontre, explique toutes les vérités révélées. A ce compte, la foi s'accorde avec la raison pour affirmer l'unité de substance. A l'entendre, Lull n'en doute aucunement. Mais, encore une fois, sait-il bien ce qu'il dit? Ajoutons que cet audacieux théosophe était le plus intolérant des hommes. On a conservé plusieurs de ses écrits où, non content de maudire les gens qui ne pensaient pas comme lui, il appelait sur leurs têtes et les foudres de

(1) *Geschichte der Logik*, t. III, p. 145-177.
(2) *Ibid.*, p. 151.

l'Église et le glaive de l'autorité séculière. Qu'on le comprenne bien, ces gens qu'il vouait en sa fureur aux flammes vengeresses, c'étaient de modestes thomistes, qu'il dénonçait comme sectateurs d'Averroès. La modestie, la réserve, la prudence l'indignaient; elles étaient pour lui les indices de quelque complicité secrète.

Mais Raymond Lull ne s'est pas fait un nom par ces extravagances. Il est surtout connu comme inventeur d'une logique complètement idéale, d'une machine à syllogismes, composée de pièces mathématiques, qui, mises en mouvement selon certaines règles, démontrent tout, le faux et le vrai. C'est, à proprement parler, une méthode d'omni-science. Une proposition quelconque étant donnée, il s'agit d'en déduire immédiatement toutes les conséquences. Cette proposition est-elle absurde ou sensée? Il n'importe; c'est là ce dont on n'a pas à s'enquérir. Si la formule est intelligible, cela suffit. La machine fait le reste, tirant un théorème d'un théorème, puis un autre, un autre encore, jusqu'à l'infini; et la série continue de ces théorèmes prouve la divine harmonie des causes et des effets. Il y a des philosophes qui recommandent d'observer les choses pour les connaître. Voilà une peine inutile; on apprend tout en apprenant à raisonner correctement. C'est d'ailleurs mal définir la philosophie que de l'appeler une science; la philosophie est un art, elle est le grand Art, qui nous enseigne comment nous pouvons mettre en pleine lumière toutes les vérités occultes, en faisant jouer l'instrument de l'argumentation déductive.

Cet art fut assez longtemps en grande faveur, mais seulement dans les écoles d'Espagne et de Mont-

pellier. A Paris, à Oxford, dans les grandes universités, il eut à peine quelque zélateurs. François Bacon l'a très-dédaigneusement appelé l'invention d'un charlatan désœuvré (1). Leibniz, il est vrai, l'a mieux traité : « Comme, dit-il, je ne méprise rien facilement, j'ai « trouvé quelque chose d'estimable encore dans l'art « de Lulle (2). » Il est néanmoins avéré que le plus distingué des lullistes, Raymond de Sebunde, n'en a pas lui-même tiré grand parti.

Mort huit ans après Duns-Scot, Raymond Lull était né longtemps avant lui. Étant du même ordre, ils ont été de la même secte ; mais il est douteux que le jeune Duns-Scot ait exercé beaucoup d'influence sur un confrère déjà vieux. Parmi les disciples qu'il a réellement formés, celui qu'on désigne le premier est François de Mayronis, surnommé le Docteur Illuminé. Rien dans les écrits de ce docteur ne paraît justifier ce surnom. Si, toutefois, il a reçu d'en haut le don gratuit de quelque lumière surnaturelle, il ne l'a pas certainement reflété, car c'est bien le plus obscur des sophistes. Né dans les montagnes de Provence, on ne sait trop en quel lieu, François de Mayronis fit profession chez les franciscains de Digne et vint ensuite à Paris achever ses études. On l'entendit plus tard dans une des chaires de cette ville, où il recueillit de vifs applaudissements. C'est lui qui, suivant Luc Wadding, fit promulger en 1315 le décret qui fonda la « Grande sorbonique. » Aux termes de ce décret, le soutenant d'une thèse devait répondre à toutes les objections qui lui pourraient être faites, depuis six heures du matin jusqu'à six heures du soir, sans boire et sans manger. *Facinus inexpertis formidabile* ! dit Aubert Lemire. Cependant, ajoute-t-il, cet usage longtemps maintenu n'a jamais

fait tort à la santé de personne (1). D'autres prétendent que l'assertion de Wadding n'est pas exacte, et que la Grande sorbonique est d'institution beaucoup plus récente (2). Ce nom de sorbonique est certainement moderne ; mais l'épreuve n'est-elle pas ancienne? Quoi qu'il en soit, après avoir obtenu de grands succès en diverses écoles, François de Mayronis mourut en Italie, dans la ville de Plaisance, en 1323. La plupart de ses écrits philosophiques ont été publiés, pour la première fois, à Venise, en 1517, aux frais des héritiers d'Octavien Scot. Une nouvelle édition en fut faite trois ans après, dans la même ville, sous ce titre: *Præclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta Illuminati doctoris Francisci de Mayronis, ord. Minorum, in quatuor libros Sententiarum, ac Quodlibeta ejusdem, cum tractationibus Formalitatum ac de Primo principio, insuper Explanatione divinorum terminorum et tractatu de Univocatione entis*. Ce titre ne mentionne pas un commentaire sur les huit livres de la *Physique*, qui, déjà compris dans le recueil de 1517, fut encore imprimé séparément en 1542, in-8°.

Tennemann remarque que François de Mayronis ne s'est pas contenté de la multitude des abstractions déjà réalisées par Duns-Scot et s'est fait un point d'honneur d'en imaginer d'autres (3). C'est, on ne tardera pas à le reconnaître, une juste remarque. Si notre docteur invoque souvent l'autorité de son maître, plus d'une fois il le cite avec l'intention de placer des conclusions nouvelles sous la sauvegarde d'un nom vénéré. Ce

(1) Miræus, *Bibl. eccles.*, p. 267.
(2) Ch. Thurot, *De l'organis. de l'enseign.*, p. 150.
(3) Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 788.

disciple, d'ailleurs fidèle, a, sans contredit, l'espèce d'originalité qui est propre à l'audace. Sa manière d'argumenter est elle-même assez particulière. Il énonce d'abord une proposition et ne la développe pas, ne l'explique pas. Mais, pour combattre ensuite la proposition contraire, quelle série de dilemmes ! quel entrelacement de négations, de confirmations, d'objections, de solutions brèves, arides, ne disant, il est vrai, rien à l'esprit, mais étonnant le regard par la constante régularité des formules !

L'ensemble de la doctrine scotiste est maintenant connu. Nous ne devons donc insister, avec François de Mayronis, que sur certains détails. Voici d'abord son opinion sur la méthode didactique. Il y a, dit-il, deux méthodes didactiques, celle d'Aristote, observée par saint Paul, qui s'élève des choses inférieures aux supérieures, et celle de Platon, suivie par saint Jean, qui descend des choses supérieures aux inférieures. C'est la seconde que doivent préférer les théologiens. D'abord, parce que c'est la méthode de Dieu lui-même. S'agit-il pour lui de penser ? Le premier objet de sa connaissance est sa propre essence. S'agit-il de créer ? Il est, comme créateur, la « nature naturante » (nous n'avons pas encore rencontré cette locution téméraire), qui procède toujours du général au particulier (1). Les philosophes auront le droit de préférer la méthode d'Aristote ; mais à la condition qu'elle les conduise où les attend Platon, car, de même que Jupiter est le premier parmi les dieux, ainsi Platon est le plus grand parmi les philosophes, et la plus vraie de toutes les doctrines c'est la

(1) Franc. de Mayronis, *Quodlib.*, quodlib. 1.

sienne : *Auctoritas Platonis est præstantissima inter auctoritates omnium philosophorum....., qui fuit reputatus inter philosophos sicut Jupiter inter deos* (1). Duns-Scot avait peut-être cette opinion sur le platonisme, mais il ne l'exprimait pas avec une égale franchise.

Quel est donc sur les problèmes scolatiques la doctrine de ce platonicien avoué ? Pour ce qui regarde les genres et les espèces, il n'hésite pas à les définir des touts réels. « Les individus ne sont pas, dit-il, définissables par eux-mêmes ; la propriété d'être individuellement ne signifiant aucune quiddité, aucune « perfection quidditative, il n'y a pas de science de « l'individuel (2). » Socrate n'est pas en lui-même quelque chose ; il doit toute son essence à la part d'espèce que circonscrit son heccéité. Il semble donc qu'Aristote aurait dû ne pas donner à Socrate le titre de substance première, qui convient plutôt à sa raison d'être spécifique. Nous avons sur ce point une déclaration précise de notre docteur : « Selon la nature, les « substances secondes sont antérieures aux pre- « mières (3). » N'a-t-on pas même le droit de dire qu'Aristote aurait mieux exprimé la vérité des choses en réservant ce nom de substance au seul substant réel, c'est-à-dire à l'espèce, l'individu ne paraissant à

(2) *Passus sup. Universalia*, dans le préambule.

(1) « Dicitur quod ipsa individua non sunt per se diffinibilia, pro eo quod individualis proprietas nullam dicit quidditatem nec quidditativam perfectionem, et sic nec scientia de eis esse potest. Intelligendum tamen est quod species dicit totam essentiam individuorum pro eis, quod individua non addunt ad speciem nisi echeitatem, quæ nullam dicit quidditatem nec per consequens diffinitivam rationem. » *Passus sup. Univers.*; pass. 40, fol. 9, col. 2 de l'édit. de 1517.

(3) « Secundæ substantiæ sunt priores secundum naturam quam primæ. » *Passus sup. Univ.*, pass. 35, fol. 6, verso, col. 1 de l'édit. de 1517.

la surface de l'espèce que sous la condition d'un acte subséquent? S'étant adressé cette question, François de Mayronis voudrait bien la résoudre en excusant Aristote; ce qu'il fait en imaginant cette distinction philologique : le mot substance a deux significations différentes, comme venant de *substare* ou de *subsistere*. Comme venant de *substare*, il signifie l'espèce ; mais ne peut-il signifier Socrate, comme venant de *subsistere* (1)? C'est une excuse ingénieuse, mais certainement Aristote ne l'aurait pas acceptée. Quoi qu'il en soit, voici les conséquences que notre docteur tire lui-même de ces prémisses. Elles sont au nombre de quatre. « La première est que tous les individus indis-« tincts sous le rapport de l'espèce ont une même na-« ture spécifique...; d'où il suit que l'unité spécifique « n'est pas seulement conceptuelle, mais est encore « réelle. La seconde est que toutes les espèces indis-« tinctes sous le rapport du genre ont une même « nature générique...; d'où il suit que non-seulement « l'unité de l'espèce est réelle, mais que l'unité du « genre l'est aussi. La troisième est que plusieurs « hommes sont un seul homme, comme ayant en par-« ticipation la même espèce. La quatrième est qu'un « seul homme est plusieurs hommes dans les individus « séparés, l'un quant à l'espèce se divisant en plu-« sieurs quant au nombre (2). » Ce qui revient à dire

(1) « Videtur esse dicendum quod substantia potest dupliciter accipi ; aut prout dicitur a substando, et sic superiora prius substant sicut prius sunt et prius eis diffinitio convenit entis per se ; aut prout substantia dicitur a subsistendo per modum suppositi, et sic individua prius subsistunt, quia ratio suppositi primo convenit individuo, et communia non nisi per individua suppositantur. » *Pass. super Prædic.*, pass. 9; fol. 10, verso, de la même édition.

(2) *Ibid.*, pass. 11, fol. 3, col. 2 de la même édit.

que l'heccéité n'est que le signe externe d'une diversité numérique, et que, loin de fonder la substance, elle l'altère, elle la rend méconnaissable à quiconque ne l'observe pas sur le miroir de Platon.

Que si maintenant nous nous élevons des genres subalternes au genres supérieurs, nous allons voir que les mêmes principes régissent la nature des choses à tous les degrés de l'être. Voici deux généralissimes, la matière et la forme prises en elles-mêmes. Quelques philosophes disent que la matière est numériquement une au sein de tous les êtres. François de Mayronis devrait, pense-t-on, le dire comme eux. Mais cette thèse lui semble offrir une inconvenance logique. La matière est en elle-même privée de toute forme ; or, admettre qu'elle est déterminée par l'unité numérique, c'est admettre qu'elle est informée ; c'est en conséquence supposer deux contraires en un même sujet, la forme et la privation de la forme. Voilà ce que les logiciens ne sauraient permettre. Alors faut-il, afin de leur complaire, prendre parti pour la thèse opposée, et dire que les choses sont distinguées réellement comme elles le sont formellement ? C'est là ce que notre docteur ne dira jamais ; il a même fait un traité particulier, son *Traité des formalités*, pour démontrer que cette opinion est fausse. La démonstration n'occupe pas moins de vingt-quatre colonnes dans l'édition de 1517. Quelle sera donc sa conclusion au sujet de la matière? Elle sera que la même matière est une dans tous les êtres non pas numériquement, mais continûment ; et, pour expliquer cette manière d'être continue, il citera l'exemple de Socrate qui, composé de parties diverses, est néanmoins un seul corps ; *Sicut in homine qui habet continuum corpus sub di-*

versis partibus (1). Quel sophisme ! Et, pour le réfuter, est-il rien de mieux que l'exemple choisi ?

Cette doctrine est, on en convient, celle de Duns-Scot ; mais François de Mayronis la reproduit en des termes tout à fait compromettants. Quoiqu'il ne soit pas, il s'en faut bien, l'ennemi des distinctions subtiles, il entend dire franchement tout ce qu'il pense, au risque de provoquer la contradiction, et, quand il lui paraît que son illustre maître s'est déclaré sur quelque point avec trop de mollesse, il ose être plus sincère que lui. Il a fait preuve de cette audace en deux traités dont l'un a pour titre *Du premier principe complexe*, l'autre *De l'univocation de l'être*. Qu'est-ce que le premier principe complexe ? A cette question la réponse de chacun devrait être prompte. En effet, l'idée de ce premier principe nous est, dit-il, innée ; nous l'avons tous en naissant (2). Nous lui demandons néanmoins de nous le définir. C'est, répond-il, l'être supposé, *ens subintellectum*. Et dans quel lieu le trouve-t-il ou le suppose-t-il ? Il le trouve dans la nature, dans l'intelligence humaine et primordialement dans l'intelligence divine, l'idée de cet être étant celle d'un être qui précède tous les êtres. Il les précède tous comme étant le premier des principes, et il doit à sa nature complexe de les comprendre tous. L'être est donc univoque. C'est là précisément ce que démontre le second de nos traités. En ce traité dix questions sont résolues, dont la première est nettement celle-ci : L'être est-il univoque ? Le concept de l'être embrasse-t-il Dieu et ses créatures ? Et la réponse n'est pas

(1) In libr. II *Sentent.*, dist. XII, quæst. 3.

(2) *Tract. primi princip.*, art. 1.

moins nette : *Subjectum primi principii complexi, quod est ens, habet conceptum univocum Deo et creaturæ* (1). Cela ne veut pas dire, il est vrai, que l'être réel du créateur et de la créature se confondent en un être simple, en un même substant. François de Mayronis ne va pas jusque là. Réellement il y a deux êtres, l'infini et le fini. Mais, c'est là ce qu'il prétend démontrer, il n'y en a qu'un formellement. Comme nous l'avons vu, Duns-Scot refusait d'admettre l'univocation de l'être. Cela lui semblait sans doute périlleux. Cependant, nous l'avons dit, il rejetait le mot quand il avait prouvé la chose. Son disciple se montre, en justifiant le mot, plus conséquent. Mais poursuivons. Au concept universel de l'être correspond dans la nature l'être formellement un. Est-ce donc la matière qui distingue le créateur de ses créatures? Cela ne se peut supposer. Quel est en conséquence le principe de cette distinction, puisqu'elle existe? C'est encore une forme, une forme subalterne à l'égard de celle qui donne l'être universel, et François de Mayronis nomme cette forme subalterne la forme essentielle. Ainsi, l'être étant la forme unique, absolument simple, d'une matière continue, la forme essentielle distingue le créateur de la créature, comme, au moindre degré de l'être, la forme modale distingue le blanc du gris.

François de Mayronis est appelé par un de ses éditeurs, qui était un de ses confrères, le « Maître des « abstractions. » Ce titre lui convient beaucoup mieux que celui de Docteur Illuminé. En effet personne ne s'est peut-être donné le plaisir ou la peine de créer

(1) Fol. 82 de l'édit de 1517.

autant d'êtres de raison. Rien n'intimide son analyse ; il faut qu'elle pénètre jusqu'au fond des mystères théologiques, pour les décomposer en éléments fictifs. Quelques maîtres trouvent que, prenant avec Dieu lui-même de téméraires libertés, il réalise trop la distinction des personnes et celle des attributs. On l'avertit que sa définition minutieuse de l'essence divine fait supposer quelque tourbillon de monades isolées, et que la foi ne s'en accommode pas facilement. Il répond à ses contradicteurs en les traitant d'esprits épais (1). D'autres lui disent qu'il s'éloigne trop d'Aristote : « Aristote, répond-il, est un grand physicien, mais « c'est le pire des métaphysiciens, *pessimus meta-* « *physicus* ; ne sachant pas abstraire, il a fait une dé- « testable métaphysique (2) ». Ce jugement dénote l'esprit du juge.

Au même ordre et conséquemment à la même école appartient le Catalan Pierre Thomas. Sbaraglia suppose qu'il fut aussi disciple de Duns-Scot(3). Cette conjecture peut être admise. Parmi les opuscules philosophiques qui portent son nom, nous désignerons d'abord un traité *De distinctione formalitatum*, qui commence par les mots *Ad evidentiam distinctionis*, dans le n° 80 du collège Marie-Madeleine, à Oxford, et dans le n° 133 du collège Merton. Il en existe un autre exemplaire dans le n° 1494 de Vienne. Il a fait de plus un traité de l'être, *Quæstiones* ou *Conclusiones de ente*, qui se trouve dans les numéros cités du collège Marie-Madeleine et de la bibliothèque impériale de Vienne. Dans le même vo-

(1) « Nec est inconveniens nisi habentibus grossum intellectum. » In prim. *Sentent.* dist. XXIX, quæst. 3. — Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas*, t. II, p. 135.

(2) Ch. Jourdain, *ibid.*, p. 137.

(3) *Supplem. Scriptor.* L. Waddingi, p. 610.

lume de Vienne est un *Quodlibetum* que lui attribue pareillement le catalogue de cette bibliothèque. Mais ces opuscules sont inédits. Un seul écrit de Pierre Thomas a paru mériter les honneurs de l'impression ; c'est une dissertation sur la manière d'être des prédicaments, que nous lisons au feuillet 30 du recueil publié à Venise, en 1517, aux frais des héritiers d'Octavien Scot. Elle est intitulée dans ce recueil : *Formalitates Petri Thomæ*; mais, comme l'a déjà remarqué Sbaraglia, le titre est inexact. Nous allons exposer sommairement les conclusions de ce traité, dont la composition savante nous offre une trame de distinctions brochée de sophismes.

Suivant Aristote, les dix prédicaments sont les dix modes de la substance. N'est-ce pas là clairement définir tout ce qu'ils ont de commun? Mais avec si peu de mots on ne peut satisfaire un scotiste. Les prédicaments, dit Pierre Thomas, sont intentionnels, c'est-à-dire conceptuels, et réels. Comme intentionnels, ils sont de première et de seconde intention ; en d'autres termes, ils sont premièrement dans l'intelligence divine, secondement dans l'intelligence humaine. Comme réels, ils sont d'abord formellement distincts les uns des autres ; ils ont, en outre, une actualité positive; ce qui prouve que chacun d'eux est pourvu d'une essence particulière. Quelle est enfin la détermination quidditative de cette essence? C'est, à proprement parler, l'*esse subjectivum*, l'*esse existentiæ;* tous les prédicaments sont réellement distincts les uns des autres au titre de sujets.

Voilà des conclusions auxquelles tout le monde ne pouvait souscrire. On objectait notamment à ce décevant système que plusieurs des prédicaments sont

loin d'être positifs et qu'il est impossible de reconnaître à des relatifs le fondement que réclame toute existence subjective. Mais, après avoir confessé que l'objection lui semble sérieuse, Pierre Thomas y répond : distinguez les relatifs, vous les voyez positifs. Quel est, par exemple, le fondement du composé? C'est la forme ; la matière est donc à l'égard de la forme un relatif. Or, n'admet-on pas que, sans la forme, la matière peut actuellement exister? En conséquence le fondement n'est pas une condition nécessaire de l'existence (1). Ainsi l'on argumente dans l'école de Pierre Thomas. Les choses écartées, on arrange des mots, on construit des syllogismes, par lesquels on démontre non-seulement ce qui n'est pas, mais encore ce qui ne peut être, et, pour conclure, aux plus frivoles arguties on impose triomphalement le nom de vérités transcendantales. Dans la dernière phrase de ce traité sur les prédicaments, Pierre Thomas nous engage à lire un traité *De l'être*, où, dit-il, nous trouverons son dernier mot touchant le rapport du prédicat et du sujet. Nous ne prendrons pas la peine de rechercher cet opuscule. Ne sait-on pas déjà ce qu'il doit contenir ?

Voici encore un élève de Duns-Scot, et, assure-t-on, son élève préféré. Un jour qu'il n'y avait pas une très-grande foule autour de sa chaire, Duns-Scot demanda si, du moins, Jean de Bassoles était parmi les assistants. Il y était. « C'est bien, dit le maître; je puis commencer; « j'ai mon auditoire. » Ce témoignage d'estime n'était pas immérité. Nous avons en effet un commentaire de Jean de Bassoles sur les quatre livres des *Sentences*,

(1) « Materia potest poni in actuali existentia sine forma ; ergo relatio sine fundamento. » Fol. 32 de l'édition citée, col. 1.

publié par Fr. Regnault et Jean Frellon en 1516 et en 1517, qui peut être considéré comme un des plus riches trésors de l'érudition et de la subtilité scolastiques.

Sur tous les points contestés, cet auditeur de Duns-Scot reproduit et soutient vaillamment les solutions réalistes. C'est ce dont il nous suffira de fournir quelques preuves. En psychologie, par exemple, il blâme Henri de Gand de n'avoir pas reconnu que l'âme est au moins formellement distincte de ses facultés. Sans doute, il l'avoue, cette distinction n'est pas tout à fait essentielle; l'âme étant la plus noble des formes, on peut admettre que toutes ses facultés participent de son essence; il est vrai néanmoins que chacune d'elles possède d'une manière permanente une quiddité propre, une forme particulière, c'est-à-dire presqu'une essence distincte, séparée (1).

En physique, c'est toujours saint Thomas qu'il combat, mais sans le nommer. Quelle que soit la vivacité de sa verve polémique, jamais il n'adresse aux personnes un mot injurieux. C'est un logicien tranchant et composé. Il s'attache surtout, en physique, à défendre contre les thomistes la thèse de la matière première. La matière prise en elle-même, sans épithète, était, dit-il, possible avant d'être créée. C'est ce que personne ne conteste. Mais il ajoute : elle a plus tard été créée, et ce changement d'état l'a faite actuelle. La pure puissance dont parle Aristote ne peut donc pas

(1) « Modus ponendi hujus positionis est iste, quod anima, cum sit forma nobilissima, potest in seipsa unitive continere potentias istas tanquam proprietates consubstantiales et tamen manentes secundum proprias formales rationes quidditative distinctas, et habentes consimilem ordinem ad invicem ac si essent essentialiter distinctæ. » In prim. *Sentent.*, dist. III, quæst. 6.

s'entendre de la matière créée, l'actuel étant le contraire du possible. C'est là ce qu'on ne conteste pas davantage. Mais la question à résoudre est celle-ci : a-t-elle donc été créée, cette matière actuelle, avant toute forme et sans aucune forme? Oui, répond avec assurance Jean de Bassoles; la matière et la forme sont, en effet, deux entités successivement créées, et la première en ordre de génération est, selon saint Augustin, la matière; donc la matière est actuellement, effectivement, réellement, *in effectu et in re*, sans rien devoir à la forme (1). Cela semble faux, mais clair. On croit comprendre. Eh bien! non, on ne comprend pas. Quoique l'auteur prodigue, dans les phrases que nous venons d'abréger, les mots précis d'actualité, d'acte, d'entité, de réalité, nous sommes encore dans le pays des chimères. La seule conclusion qu'il faille tirer de ces prémisses, c'est que Dieu pouvait créer la matière sans forme. Mais, en fait, cette matière sans forme, Dieu ne l'a pas créée, elle n'existe pas (2). Etait-il besoin, pour arriver là, de faire un si long détour? Quoi qu'il en soit, il faut maintenant s'expliquer sur la nature de cette matière primordialement informée, qui répond à la notion du premier sujet corporel. C'est, répond Jean de Bassoles, la matière indivise, mais susceptible d'être divisée par des formes subsé-

(1) « Stant ista duo simul, quod materia, postquam creata est, sit in actu, secundum quod actus est differentia entis, et sit pure in potentia subjectiva respectu formæ, quia potentia subjectiva præsupponit actum qui est differentia entis. Ex quo patet quod est aliqua actualitas quæ non est a forma, vel ex forma, sed magis præsupponitur a forma, et talis est actualitas materiæ, quæ prior est origine, secundum Augustinum, quam forma... Similiter etiam sunt duæ entitates; alioquin constitutum ex ipsis non esset compositum. » In libr. II *Sentent.* dist. XII, quæst. 1.

(2) « Dico igitur quod materia potuit creari informis, sine omni forma. Tamen dico quod de facto non fuit creata informis. » *Ibid.*

quentes. Quelle forme a-t-elle donc premièrement reçue ? Non pas telle ou telle quantité, mais la quantité ; non pas telle ou telle étendue, mais l'étendue, l'étendue proprement indéterminée, quoique actuelle et formelle (1). Ces mots semblent se contredire. Jean de Bassoles prend beaucoup de peine à nous démontrer que la logique peut les faire accorder. Soit ! De quoi la logique n'est-elle pas capable ? Mais, sans nous attarder à quereller cette logique, de nouveau demandons à l'auteur s'il rêve encore, ou bien s'il en est au fait, si cette matière indivise a jamais vraiment existé. Elle a toujours, répond-il, existé, elle existe, et, tant que durera le monde, elle existera comme fondement nécessaire de l'être, quoiqu'elle apparaisse formellement divisée en une foule de genres, d'espèces et d'individus particulièrement déterminés. Née capable de revêtir toutes ces formes, elles les a revêtues ; mais ce sont là des différences accidentelles et superficielles. *Pono*, dit-il, *ens univocum univocatione reali*. Ainsi la matière indivise est l'affirmation de l'être, et les différences qui donnent les existences particulières, négations purement formelles d'une indivision essentielle, n'affectent en rien le fonds réel de l'être univoque. De tout cela que devons-nous conclure? Que saint Thomas a eu tort de placer le principe d'individuation dans la matière (2). En effet, on se tromperait beaucoup si l'on supposait que notre docteur a mis en œuvre tant d'arguments avec l'intention de justifier la thèse de Parménide. Il a simplement voulu prouver contre saint Thomas que l'individuation vient de la forme. Lui, sectateur de Parménide ! C'est pour ne pas le paraître qu'il s'est si souvent contredit.

(1) In lib. II *Sentent.* dist. XII, quæst. 3.
(2) In prim. *Sentent.* dist. XII, quæst. 4.

Terminons par quelques mots sur sa métaphysique. C'est la métaphysique d'un théologien, et d'un théologien scotiste ; cela veut dire qu'elle regorge de questions oiseuses. On ne peut se défendre de sourire quand on voit un grave docteur, Hervé le Breton, se donner à résoudre ce problème : un professeur de théologie pêche-t-il mortellement lorsqu'il traite en chaire des questions inutiles, c'est-à-dire n'important pas au salut (1)? Hélas ! quel professeur de théologie ne commet pas habituellement ce péché, mortel ou véniel? Quoi qu'il en soit, pour ne pas nous en rendre complices, écartons ici les questions évidemment inutiles et contentons-nous de demander à Jean de Bassoles quelle est son opinion sur la nature de Dieu. Aussi haut, dit-il, que puisse s'élever la pensée de l'homme, c'est Dieu quelle rencontre. Il est au sommet de tous les êtres, et comme essence particulière et comme cause universelle. Jean de Bassoles ajoute qu'il faut bien se garder de répéter, même après de grands docteurs, que Dieu fait ce qu'il fait par nécessité de nature. Ces grands docteurs n'avaient pas sans doute soupçonné la témérité de leur proposition. Tout ce que Dieu fait, il le fait librement, pouvant ne pas le faire : à l'égard de Dieu, la création est purement contingente (2). Telle est la définition de Dieu. Elle est à la fois naturelle, intellectuelle et rationnelle. Dire qu'elle est rationnelle, c'est dire qu'elle prouve la réalité de ce qu'elle définit. Elle dispense donc de re-

(1) Hervæi Natalis *Quodlib.* ; quodl. II, quæst. 16.

(2) « Primum ens agens est liberum et agit extra omnia contingenter, non autem necessario, sicut posuerunt. Et dico consequenter quod nihil est in re et in effectu necessarium, sed omnia in re et in effectu sunt simpliciter contingentia et possibilia non esse, præter primum. » In prim. *Sentent.*, dist. II, quæst. 1.

courir à la preuve de saint Anselme, qui n'est, selon Jean de Bassoles, qu'un sophisme (1). Plus loin, beaucoup plus loin, car, nous l'avons dit, les superfluités surabondent en ce commentaire, d'amples explications nous sont fournies sur l'entendement divin et les idées divines. C'est une question qu'on a, selon notre docteur, rendue fort obscure par des suppositions futiles. On a, par exemple, supposé que Dieu n'a pu penser les choses qu'il a crées sans le concours de certaines espèces, actuellement antérieures à l'acte même par lequel ces choses ont été pensées. A ce compte il y aurait dans l'entendement divin deux ordres d'espèces : les espèces intelligibles, causes de futures intellections, et les espèces intellectualisées, effets de ces intellections accomplies. Mais, quoique réaliste, Jean de Bassoles se déclare très-nettement contre cette extravagante psychologie, refusant d'admettre en Dieu d'autres espèces que les espèces intellectualisées. Avec l'*esse cognitum* commence la génération des idées divines ; antérieurement il n'y a que l'essence même de Dieu (2). Mais, s'expliquant ensuite sur ces idées, qu'il définit les vrais exemplaires des choses, Jean de Bassoles se garde d'en réduire le nombre, comme l'a voulu faire Henri de Gand ; il s'attache au contraire à les multiplier, localisant dans l'entendement divin, au titre d'essences intellectuelles,

(1) *Ibid.* dist. III, quæst. 2.

(2) « Dico quod Deus cognoscit omnia cognitione intuitiva, per rationem primi objecti quod est essentia.

« Creatura non prius habet esse intelligible quam intellectum, nec præsupponitur intellectioni; sed... magis per ipsam habet primum esse et expressum et intellectum, imo per hoc quod habet esse intellectum habet esse expressum et repræsentatum. » In lib. I. *Sentent.* dist. XXXIX, quæst. 2.

outre les idées de toutes les substances particulières, celles de toutes les abstractions que peut concevoir l'entendement humain (1).

Mais c'en est assez sur ce philosophe plus ingénieux que profond, plus subtil qu'original. Comme Pierre Thomas, comme François de Mayronis, il n'est qu'un disciple, et, s'il ajoute quelque chose aux dires de son maître, c'est simplement avec l'intention modeste de le faire mieux comprendre. L'originalité n'est pas non plus ce qui distingue ce commentaire sur la *Métaphysique* qui, publié sous le nom d'Alexandre de Halès, doit être restitué, comme on l'a reconnu depuis longtemps, à son confrère Alexandre d'Alexandrie (2). Tout franciscain, quelle que fût sa nation, qu'il vint d'Espagne, d'Angleterre, d'Italie, devait, après avoir passé par l'école de Paris, faire profession d'adhérer aux principes de la secte réaliste, s'il n'avait pas ce rare degré d'indépendance qui rend capable de braver les ressentiments et les reproches d'un ordre entier. Ayant fait ses études à Paris (3), où, comme on peut le supposer, Duns-Scot avait été l'un de ses maîtres, Alexandre d'Alexandrie fut donc tout simplement un disciple docile. Il y a néanmoins, dans son commentaire, quelques aperçus nouveaux, ou, pour parler plus exactement, quelques nouveaux artifices de langage, imaginés pour faire mieux agréer plusieurs thèses accueillies avec peu de faveur. Nous le voyons, par exemple, tout prêt d'accorder que le principe d'individuation est la matière dans le domaine des choses sensibles, si l'on veut reconnaître avec lui que, dans le

(1) In prim. *Sentent.* dist. xxxv, quæst. 3.

(2) Voir ci-dessus; t. I, p. 131.

(3) L. Wadding, *Annales*, ad ann. 1313, num. 3.

domaine des substances séparées, un certain suppôt, qu'il ne définit pas autrement, tient lieu de la matière absente et fournit le fondement nécessaire à l'individualité des âmes, des anges, de Dieu (1). En peu de mots, voici notre opinion sur Alexandre d'Alexandrie. C'est un sectaire, mais un sectaire modéré, qui propose des accommodements.

Duns-Scot avait donc réussi, par l'éclat de son mérite, à discipliner l'école franciscaine. Enfin elle possède une doctrine, et n'a plus qu'à la propager, à la défendre. Cependant elle ne jouit pas longtemps de cette paix intérieure, que vint bientôt troubler la défection, nous dirions presque l'apostasie de Pierre Auriol.

Pierre Auriol serait né, suivant la tradition, à Verberie-sur-Oise. Ayant découvert un certain Pierre de Verberie, de la congrégation du Val des Écoliers, qui prit une part quelconque, en l'année 1333, aux délibérations de l'université de Paris touchant la vision béatifique et mourut ensuite vers l'année 1345, Casimir Oudin, toujours prompt à contredire les autres, s'est avisé de revendiquer pour ce Pierre de Verberie les écrits jusqu'alors attribués à Pierre Auriol (2). Ainsi tous les anciens bibliographes s'y seraient trompés, et

(1) « Posito quod diversitas numeralis sub una specie non potest esse nisi per materiam, in separatis a materia non potest esse nisi unum numero sub una specie... Hanc positionem non reputo veram; credo enim quod multiplicatio individualis sub una specie possit esse in separatis a materia ita quod hæc duo fierent simul, quod ipsa forma sit separata a materia et etiam multiplicari possit individualiter et numeraliter... Imaginabimus enim quod... agens supernaturale formas separatas multiplicare potest infra unam speciem per diversa supposita, ita quod... compositio ex supposito et essentia facit multiplicationem individualem... sicut est compositio ex materia et forma in formis materialibus. » *In Metaphysic.*, fol. 118, verso.

(2) Oudin, *Comm. de Script. eccl.*, t. III, col. 802.

le franciscain si souvent cité pendant au moins trois siècles, le précurseur fameux de Guillaume d'Ockam ne serait plus qu'un personnage imaginaire. Cette étrange assertion ayant été presque admise par de récents critiques (1), il nous faut montrer qu'elle ne méritait aucun crédit. Le religieux du Val des Écoliers a, nous n'en doutons pas, figuré, vers l'année 1333, dans l'assemblée de Paris, où sa présence nous est attestée par un acte authentique ; mais vingt-trois années auparavant, un autre Pierre, natif de Verberie, Pierre Auriol, engagé dès sa jeunesse, peut-être sans vocation particulière, dans l'ordre de Saint-François, commentait publiquement les *Sentences* dans la même ville de Paris, avec une faconde très-remarquée, très-applaudie. C'était là, comme on le sait, l'office des bacheliers et l'épreuve des docteurs. Pierre Auriol ayant donc achevé sa lecture des *Sentences*, le pape Jean XXII écrivit, le 14 juillet 1318, au chancelier de Paris, lui mandant d'accorder au plus tôt les insignes de la maîtrise à ce lecteur de si grande espérance. Cette lettre existe, au moins deux fois publiée, par Luc Wadding (2) et par Du Boulay (3), et elle ne concerne aucunement un religieux du Val des Écoliers ; elle concerne un Mineur : *Petrus Aureoli, ordinis Minorum.* Il n'y a pas d'équivoque. Nous avons encore d'autres informations sur ce théologien très-entouré, très-goûté. Ses élèves l'ayant surnommé le Docteur Éloquent, la grande célébrité de ses leçons publiques le fit appeler, en 1321, sur le siège métropolitain d'Aix en Provence ;

(1) M. Ch. Jourdain, *Phil. de S. Thomas*, t. II, p. 140. — M. Carl Prandtl, *Gesch. der Logik*, t. III, p. 319.
(2) *Annales Min.*, à l'année 1318, n° 30.
(3) *Hist. univ. Paris.*, t. IV, p. 177.

mais la mort vint le surprendre quand il venait d'être pourvu de cette dignité. Il avait ainsi quitté la scène dix années avant qu'y parût un instant l'obscur religieux du Val des Écoliers.

Les écrits principaux de Pierre Auriol sont un commentaire sur les *Sentences* et des *Quodlibeta*, publiés ensemble, à Rome, 1596-1605, en quatre volumes in-folio. Ce franciscain est un disputeur très-alerte, qui veut dire tout ce qu'il pense, et le dit en effet, mais en usant d'un stratagème que nous devons signaler. Étant franciscain, il a le droit d'attaquer saint Thomas; c'est même là son devoir, selon ses confrères. Mais il est tenu de respecter Duns-Scot. Son stratagème sera donc de nommer saint Thomas quand il se proposera de combattre une erreur commune aux dictateurs des deux écoles, et, quand il refutera particulièrement Duns-Scot, de taire son nom. Veut-on d'abord une preuve convaincante de ses sentiments à l'égard des fictions scotistes? La voici.

Qu'on supprime la thèse des entités universelles, le système de Duns-Scot n'a plus de base; il s'écroule tout entier. Eh bien! cette thèse est ainsi désavouée par l'infidèle franciscain : « Evidemment, dit-il, l'homme, « en tant qu'il diffère de Socrate, et l'animal, en tant « qu'il se distingue de l'homme, ne sont pas, pris ainsi, « des sortes d'êtres possédant l'existence hors de « l'intellect, au sein de la nature. Le prétendre, c'est « revenir à l'erreur de Platon, c'est ramener la thèse « du troisième homme (1). » Qu'est-ce donc, à son avis, que l'homme séparé de Socrate, que l'animal séparé de l'homme? Ce sont des concepts, des intentions secondes. Rien de moins sans doute, mais rien de plus :

(1) In I *Sentent.*, dist. XXIII, art. 2.

« Il est manifeste que l'homme et l'animal, considérés « à part de Socrate, sont des êtres fabriqués par « l'intellect et pas autre chose... Ce n'est pas la « nature qui a fait ces êtres à part ; ils n'ont pas l'exis- « tence actuelle » (1). Ainsi toutes les choses existent individuellement ; les manières d'être essentielles sont des substances secondes, et ce qui répond, comme un tout commun, à ces mots « homme, animal, » ne possède que l'être intentionnel. Cela nettement dit et facilement compris, veut-on maintenant savoir quelle est l'opinion de notre libre docteur sur la matière universelle d'Avicembron et de Duns-Scot? Il l'exprime sans détours. Henri de Gand, distinguant l'essence de l'existence, avait dit que la matière, comme séparée ou séparable de la forme, possède les attributs particuliers de l'essence, mais non pas ceux de l'existence. Ayant rejeté cette distinction, Duns-Scot avait ramené l'essence et l'existence à la même notion, pour soutenir ensuite que la matière prise en elle-même est un être du genre de la substance, le plus imparfait des êtres, sans contredit, puisque toute perfection vient de la forme, mais, toutefois, un être réel et commun, sans aucune différence, à tous les individus dont il forme la base, dont il constitue l'inexistence réelle. Voici maintenant les conclusions de Pierre Auriol : « La matière première ne possède aucune essence. « La matière première n'est aucune nature déterminée, « distincte, actuelle ; c'est une pure puissance, qui at- « tend sa détermination... En tant qu'elle n'est pas « d'une manière déterminée quelque être naturel, « cette pierre, cette terre, etc., etc., elle peut sans

(1) *Ibid.*

« doute devenir cette pierre, cette terre..; mais c'est « une entité dépourvue de tout acte, de toute détermi- « nation, de toute distinction, une pure puissance, un « pur déterminable (1). » Or, avant l'acte, qu'y a-t-il? il n'y a rien : *Res antequam creatur est in potentia tantum, et non in actu*; *ergo est nihil. Consequentia valet; alias creatio non esset de nihilo* (2). Cette déclaration sera jugée suffisamment claire. Elle l'est, en effet, et elle condamne, sans aucune réserve, la plus dangereuse des thèses franciscaines. Nous n'avons pas à dire ce que deviennent, après cette déclaration, les trois ordres de matière première définis par Duns-Scot; ils ont été se confondre dans le néant. Et la recherche du principe d'individuation, cette grande affaire dans l'école de saint Thomas? « C'est à propre- « ment parler, dit Auriol, une question vaine; » *Realiter loquendo*, *quæstio nulla est* (3). S'il est reconnu que rien n'existe universellement dans la nature, pourquoi s'employer à rechercher le principe constitutif de toute substance individuelle? *Quærere aliquid per quod res quæ extra intellectum est est singularis, nihil est quærere*. Avez-vous bien recherché? Vous n'avez rien trouvé. Avant l'individu que voici, Callias ou Socrate, non, vous n'avez pu découvrir dans la nature ni la matière ni la forme de soi-même déterminante. En effet, avant ce premier, cet unique sujet de tous les accidents catégoriques, il n'y a que sa raison d'être, et cette raison d'être est l'acte du moteur extrinsèque qui l'a fait tel qu'il est. Mais il l'a fait, supposez-vous, tel qu'il est par le moyen de deux

(1) In *Sent.* II, dist. XII, quæst. I, art. 1.
(2) *Ibid.*, art. 2.
(3) In *Sent.* II, dist. IX, quæst. III, art. 3.

causes secondes : la quantité divisant la matière, puis la matière communiquant à la forme sa propre division. C'est là vraiment une supposition non moins puérile que chimérique. Le principe déterminatif que vous appelez la quantité, le connaissez-vous subsistant à part de la matière ? Non sans doute. Il n'est pas substantiel, dites-vous ; il est accidentel. Soit ! mais si vous entendez que cet accident survient à la matière déjà subsistante, pourquoi rejetez-vous la thèse de la matière primordialement indivise? Et si vous entendez, au contraire, que cet accident accompagne naturellement toute matière, n'est-il pas inutile de faire intervenir cet agent, la quantité, pour le charger de conférer à chaque part de matière la dimension quantitative qu'elle possède déjà (1) ?

Cela dit, quelle est la doctrine de Pierre Auriol sur l'universel *post rem*? Qu'on se rappelle la thèse de saint Thomas. Auriol la réfute en ces termes : « Ma « troisième proposition est qu'il ne faut supposer dans « l'intellect, au titre d'entité subjective, aucune forme « réelle sur laquelle s'exerce l'activité de la pensée... « Cette forme que nous voyons, quand nous conce- « vons l'essence simple d'une rose, d'une fleur, ce « n'est pas une chose réelle, subjectivement imprimée « soit sur l'intellect, soit sur le fantôme, une chose sub- « sistant réellement ; mais c'est l'objet du dehors lui- « même en l'état d'être intentionnel. » Telle est la troisième proposition d'Auriol. Voici maintenant comment il combat la proposition contraire : « Le propre « d'une forme étant d'être simplement infinie et de « comprendre tous les individus, il y aurait donc une

(1) Les thomistes se sont vainement efforcés de refuter ce dilemme d'Auriol. Voir Paul Soncinas, in secund. *Sentent*, dist. XVIII, quæst. 2.

« certaine chose infinie, adhérente soit à l'intellect, « soit au fantôme, ou subsistant par elle-même, outre « la forme première, qui est Dieu. Cela est tout à fait « impossible. Mais, on ne le conteste pas, cette rose « que contemple mon intellect, cette forme spéculaire « qui parfait l'intuition de mon esprit, n'est pas une « nature singulière; c'est la nature simple, c'est la to- « tale quiddité de la rose. En effet, si nous regardons « un homme ou une rose, notre observation ne s'arrête « pas à cette rose, à cet homme, elle ne s'arrête « qu'à la simple notion de l'homme, de la rose. Il « s'ensuit donc que cette forme spéculaire, cette « image, ce concept ne peut être une chose réelle, « adhérente à l'intellect, au fantôme, ou subsistant par « elle-même (1). » C'est une objection grave contre l'idéologie thomiste; mais une objection, quelle qu'en soit la gravité, ne suffit pas à notre impitoyable adversaire des entités intellectuelles. En voici d'autres : « S'il existe quelque forme spéculaire, réellement in- « hérente à l'intellect, à laquelle aboutisse l'observa- « tion intellectuelle, ou l'intellect s'en tient à cette forme, « ou bien il est conduit par elle vers les choses du de- « hors. Eh bien! ni l'une ni l'autre de ces deux suppo- « sitions ne peut être admise. La première, parce qu'il

(1) « Cum forma simpliciter infinita sit, et adæquans omnia individua, sequeretur quod esset aliqua res infinita adhærens intellectui, vel phantasmati, vel subsistens, præter primam formam quæ est Deus; quod omnino impossibile est. Sed constat quod rosa ista quam aspicit intellectus, et forma illa specularis quæ terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simpliciter et quidditas tota. Conspiciendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam, vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad rosam, vel hominem simpliciter. Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, inhærens intellectui vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens. » In II *Sentent.* dist. xii, quæst. i, art. 2.

« en résulterait que nous connaissons non les choses, « mais simplement des images ; ce qu'il faut réputer « tout à fait absurde. La seconde doit être aussi rejetée. D'abord l'expérience la contredit ; il est acquis, « en effet, à notre expérience que nous commençons « par percevoir la forme de cette rose avant d'être « conduits à concevoir la rose en général. En outre, « dans cette supposition, le premier objet de l'intel« lection serait une chose existant dans l'âme et non « la chose extérieure ; ainsi, le premier objet de « la connaissance acquise et de l'acte dont la fin est « de connaître, serait certaine forme spéculaire « actuelle ; ce qui serait revenir à l'erreur de Platon « disant que l'intellect observe des exemplaires des « choses, non les choses elles-mêmes. Pour conclure, « il est impossible d'admettre la réalité d'une telle « forme (1). » Si donc notre docteur combat avec tant d'obstination la thèse des idées-images, c'est parce qu'il en voit bien la conséquence. Et quelle est cette conséquence? C'est, il le déclare expressément, c'est que la raison humaine, considérée comme exerçant toute son activité sur ces idées, et comme n'allant pas au-delà, serait ainsi réputée n'avoir aucune science des choses. Son

(1) « Præterea, si sit forma aliqua specularis, realiter inhærens intellectui, ad quam terminetur aspectus intellectus, aut in illa ultimate quiescit, aut per illam ad res extra procedit. Sed nec potest dari istud, nec illud. Primum quidem non; quia tunc scientiæ non essent de rebus, sed de talibus idolis; quod omnino æstimandum est absurdum. Secundum etiam non. Tum quia contra experientiam; experimur enim nos aspicere formam rosæ, et per eam ulterius ferri in rosam. Tum quia primum objectum intellectus esset aliquid existens intra et non res extra; et, eodem modo, primum objectum habitus scientifici et actus ejus, qui est scire, esset quædam forma specularis actualis, et rediret, quantum ad hoc, error Platonis dicentis quod intellectus aspicit ad exemplar, non ad ipsas res. Ergo impossibile est quod talis forma realis ponatur. » *Ibid.*

opinion est qu'on a commis une grave imprudence en mettant en avant cette thèse des espèces subjectives, et, au nom de l'expérience, au nom de la conscience humaine, il proteste contre une doctrine qui représente l'intellect comme se repaissant de ses propres chimères et n'étant jamais en commerce immédiat avec la réalité. Il lui oppose enfin, car nous ne nous lassons pas de citer, cet argument décisif : « Il n'est « pas philosophique de multiplier les êtres sans cause; « car il n'est pas besoin d'un plus grand nombre « quand, pour obtenir le même résultat, un nombre « moindre suffit. Or n'y a aucune nécessité de supposer « une chose telle qu'on se représente la forme spécu- « laire. Elle n'est d'aucune utilité pour expliquer l'a- « chèvement de l'acte intellectuel, puisqu'il n'est pas « finalement achevé si l'intellect ne se porte pas en- « suite vers les choses du dehors.... D'autre part, nous « n'avons point affaire de cet intermédiaire pour con- « naître les choses plus clairement ; pour clairement « les connaître nous avons assez de la puissance, de « l'acte et de la similitude intervenant entre la puissance « et l'acte ; mais entre l'acte et le sujet il est superflu de « faire intervenir une forme quelconque. Il y a plus ; « on ne peut supposer cette intervention sans affaiblir « le degré de la connaissance (3). » Arnauld et le docteur Reid ne nous semblent pas avoir mieux justifié la même conclusion.

(3) « Non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa : frustra enim fit per plura quod fieri potest per pauciora. Sed nulla necessitas inducit ad ponendum talem rem quæ sit forma specularis. Non enim oportet eam ponere ad terminandum actum intellectus, quia non terminat eum ultimate cum per eam non transeat super rem extra; alioquin res extra non cognosceretur a nobis. Nec oportet eam ponere, ut mediante ipsa res clarius cognoscatur; sufficit enim ad claram notitiam potentia et actus, et simili-

Auriol fait ensuite connaître sa doctrine sur la nature des concepts. Cette doctrine se résume en trois décisions. La première est que tout acte intellectuel suppose l'existence d'une chose qui a pour attribut l'être intentionnel. C'est bien, il est vrai, ce que dit Thomas; mais il se trompe, suivant Auriol, lorsqu'il prétend que cette chose est réellement distincte de la chose externe; qu'elle est subjectivement dans l'intellect; qu'elle est, enfin, ce que l'intellect considère avant de se porter vers les choses. La vérité est que toute intellection suppose simplement deux sujets, le sujet pensant et le sujet, ou objet, pensé, mais que l'objet pensé ne se distingue en rien de l'objet de la pensée, qui est l'objet externe. Il n'y a donc pas lieu d'imaginer tous ces intermédiaires de l'intellection auxquels on s'est plu d'attribuer, outre l'existence logique, l'existence ontologique ; la chose qui, dans la nature, est la chose réelle, est la même chose qui, dans l'intellect, est la chose intentionnelle, objectivement adhérente à l'intellect, comme toute modalité l'est à son sujet(1). Non, la thèse des espèces n'avait pas encore été combattue avec tant de verve et d'entrain; c'est pourquoi nous avons cru devoir reproduire plusieurs fragments de cette triomphante argumentation. Elle fait d'ailleurs apprécier jusqu'où la critique de notre docteur a pu se porter. Qui s'est exprimé de

tudo medians inter potentiam et actum; inter actum vero et subjectum non est necesse aliquam formam mediare ; quin imo imperfectior esset notitia... Ergo, si talis forma ponatur, erit absque omni causa et ratione, et per consequens vanum est ponere eam et superfluum in natura. » *Ibid.*

(1) « Unde patet quomodo res ipsæ conspiciuntur in mente, et illud quod intuemur non est forma alia specularis, sed ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia objectiva. » *Ibid.*

cette façon sur les espèces mentales doit, on le devine, avoir rejeté bien d'autres thèses encore moins, beaucoup moins excusables, comme, par exemple, celle des formalités.

Il ne peut ignorer que Duns-Scot en est l'inventeur. Mais, s'abstenant de le nommer, il va combattre une erreur anonyme. « Quelques gens, dit-il, ont prétendu, « *fuit quorumdam opinio*, que, dans une même chose « simple, peuvent subsister plusieurs formalités réelle« ment distinctes... (1) » Pour sa part, il n'en admet aucune. Qu'on nomme ces prétendues choses comme on les voudra nommer, des formalités, des modes réels, des intentions, des quiddités, la définition qu'on en donne est toujours la même et de même valeur. Je vois bien, dit-il, dans la nature, une multitude d'accidents, soit inhérents, soit adhérents aux substances réelles, mais je n'y vois pas une seule de ces formalités, de ces quiddités qu'on en distrait. Toute formalité et toute réalité se confondent au sein de la substance. Les séparer de la substance d'abord, pour les séparer ensuite les unes des autres, c'est puérilement attribuer l'être réel à des êtres de raison. Auriol va plus loin encore ; il se prononce même contre les formalités divines de saint Thomas, qui sont des formalités simplement objectives, osant dire, avant Guillaume d'Ockam, qu'on ne saurait définir Dieu, que toute définition de Dieu est le vain travail d'un esprit chimérique. Assurément Dieu nous a donné des lois, et, nous les ayant fait connaître, il nous a prescrit de les observer. Mais convient-il de prétendre qu'il est soumis lui-même à ces règles, à ces lois ? C'est à la créature de Dieu de toujours agir selon la sagesse, selon la justice ; mais quand elle

(1) *Quodlib.*; quodlib. I, fol. 2.

prend la liberté de vouloir que Dieu soit juste et sage, n'impose-t-elle pas des limites à sa puissance, ne le soumet-elle pas à l'obligation injurieuse de représenter l'homme le plus parfait ?

C'est ainsi que Pierre Auriol traite la plupart des fictions réalistes. Le signal de réaction prochaine qui doit toutes les précipiter et les mettre à néant, c'est lui. qu'il en ait la gloire, c'est lui qui l'a donné.

CHAPITRE XXVI.

Dominicains : Hervé de Nédellec, Jean de Naples, Durand de Saint-Pourçain.

Parmi les docteurs de l'autre école, le premier chez qui nous avons à signaler la même liberté de langage, c'est Hervé de Nédellec, en latin *Hervæus Natalis*, plus connu sous le nom d'Hervé le Breton. Enrôlé dès sa première jeunesse sous les enseignes de Saint-Dominique, au couvent de Morlaix, il vint à Paris étudier en théologie et prendre ses grades. Élu général de l'ordre en 1318, il mourut en 1323 (1). Hervé a laissé un grand nombre de traités philosophiques qui, pour la plupart, ont été jugés dignes de l'impression. Il nous suffira de désigner : *In quatuor Petri Lombardi Sententiarum volumina scripta subtilissima*; Venise, 1505, in-fol. (Ce n'est pas la dernière édition de ce commentaire, mais c'est la meilleure) ; *De intentionibus secundis;* Paris, 1544, in-4° ; *Quodlibeta undecim;* Venise, 1513, in-fol.; et, dans le même volume, après ces *Quodlibeta*, plusieurs opuscules très-intéressants *De beatitudine*, *De verbo*, *De æternitate mundi*, *De materia cœli*, *De unitate formarum*.

1) Quétif et Échard, *Script. ord. Præd.*, t. I, p. 533.

Comme appartenant à l'école dominicaine, Hervé ne peut ne pas être thomiste. « Je m'efforce, dit-il, de dé« fendre les opinions du vénérable docteur frère « Thomas (1) ; » mais c'est un thomiste qui fait, d'une part, de très larges concessions aux nominalistes avoués, et qui, d'autre part, réfute Duns-Scot avec beaucoup de respect et de réserve, évitant aussi de le nommer, comme s'il voulait reconcilier les deux écoles et prouver que Duns-Scot a fait emploi d'autres termes pour dire les mêmes choses que saint Thomas. On s'accorde à reconnaître que les bons esprits sont à la fois résolus et modérés. Hervé de Nédellec appartient donc à la famille des bons esprits. Plusieurs critiques semblent ici nous contredire quand ils lui reprochent un langage obscur, plein d'arguties et de périphrases énigmatiques. Cependant ce reproche ne nous semble pas mérité. L'éditeur de son commentaire sur les *Sentences* nous le recommande, il est vrai, comme très subtil ; mais en le comparant à beaucoup d'autres, à celui de Jean de Bassoles, par exemple, nous en trouvons la méthode et la langue presque simples. Assurément il est permis de souhaiter encore plus de clarté ; mais il n'y a pas, c'est convenu, de plus pénible et de plus fastidieuse lecture que celle des écrits philosophiques ou théologiques du XIVe siècle et nous ne défendons Hervé que comme ayant donné moins que d'autres dans les vices de son temps.

Une des questions qu'il a traitées avec le plus de soin, en appréciant bien la portée, c'est celle de l'être univoque. Duns-Scot s'était efforcé d'écarter cette thèse compromettante ; mais ses disciples, plus auda-

(1) Hervæus, *De beatitudine* ; quæst. IV ; edit. de 1513, fol. 8, verso, col. 1.

tieux, l'avaient prise à leur compte. Hervé commence par démontrer que les disciples et le maître sont au fond d'accord quand ils s'expriment en des termes différents, et combat ensuite, les uns après les autres, tous les arguments qu'ils ont produits à l'appui de leur système. Cependant faut-il dire, avec les nominalistes intransigeants, que ce mot être, pris comme univoque ou comme équivoque, est le simple signe d'un concept sans fondement? Telle n'est pas la conclusion d'Hervé. Non, dit-il, tous les êtres ne sont pas un seul être; mais puisque tous les êtres sont réellement, il leur est commun d'être, bien que l'être commun ne soit pas (1). C'est la conclusion thomiste.

Hervé n'admet pas plus la matière informe que l'être univoque; il soutient même expressément que Dieu n'aurait pu créer une matière informe, quand il l'aurait voulu (2). On doit donc s'attendre à le voir traiter sans aucun ménagement toutes les formalités des scotistes. Ces formalités, qui divisent, assurent-ils, la matière commune, sont, par exemple, l'animalité, l'humanité, choses accidentelles par rapport à l'être univoque, essentielles par rapport à l'être individuel. Mais, répond Hervé, non, ce ne sont pas là des choses : « Il est constant qu'aucune créature de « Dieu n'est universelle, qu'elles sont toutes singu- « lières; toute chose produite hors de sa cause, toute « chose douée de l'existence est un singulier (3). » Ainsi les termes universels qui répondent aux formalités des scotistes, ne désignent pas des créatures de Dieu; ils signifient simplement des concepts intel-

(1) Quodlib. II, quæst. VII.
(2) Quodlib. VI, quæst. I.
(3) In prim. Sentent. dist. XXXVI, quæst. II.

lectuels. Non pas, il est vrai, des concepts arbitraires. Est-il possible, en effet, de méconnaître qu'il existe entre les choses des conformités substantielles ou accidentelles? Les concepts généraux qui représentent ces conformités ne sont donc pas des illusions de notre puissance imaginative; ce sont des notions vraies, dont le fondement est la nature des choses. Oui, Socrate et Platon sont des hommes; entre eux ils sont de cela de conforme, comme ils ont de conforme avec Bucéphale et Bruneau d'être des animaux. Mais ce qui n'existe pas, c'est l'humanité réelle, l'animalité réelle, en qui subsistent, comme le prétendent les scotistes, ces individus de même genre ou de même espèce (1); voilà les fictions qu'il faut rejeter.

C'est encore l'opinion de saint Thomas. Hervé l'exprime en des termes plus énergiquement nominalistes; ce que nous ne lui reprochons pas; mais la thèse n'est pas nouvelle. Il y a plus de nouveauté, comme on l'a déjà remarqué (2), dans sa théorie de

(1) « Est conformitas inter res ex natura sua, vel quantum ad naturam substantialem, vel quantum ad accidentalem; verbi gratia inter duos homines est conformitas in humanitate... Et ab ista conformitate, quæ est in rebus ex natura rei, accipitur unitas secundum rationem, quæ est unitas generis, vel cujuscumque alterius prædicabilis, sicut a fundamento remoto; nam duo homines ex tali conformitate nati sunt movere ad unum conceptum qui est unicus secundum rem, cui ut unum objectum respondet homo indeterminate, sine Socrate et Platone. Et unitas istius objecti quæ sibi convenit ut sic est in intellectu objective, sicut cognitum in cognoscente, ejusque separatio a singularibus et unitas et separatio secundum rationem; et simile est de conformitate hominis et equi in animalitate per quam movent ad unum conceptum, cui respondet ut unum objectum animal indeterminatum et separatum a singularibus.... Causa autem quare illa plura poterant movere ad unum conceptum fuit illa conformitas realis... Et ideo non oportet in homine et equo esse unam animalitatem realem, sed sufficit quod sit prædicta conformitas. » Quodlib. I, quæst. IX. fol. 20, verso, col. 2 de l'édit. citée.

(2) M. Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas*, t. II, p. 120.

l'individuation. Ses arguments contre l'heccéité des scotistes sont décisifs. Est-ce une matière, dit-il, ou bien est-ce une forme? Si ce n'est pas la matière, si ce n'est pas la forme dont l'union donne le composé, quelle est donc la nature de ce troisième principe? Ce n'est pas un accident, ce n'est pas une substance, ce c'est rien. La critique était facile ; il était plus difficile de résoudre le problème, l'heccéité mise de côté. La solution proposée par saint Thomas n'avait pas été jugée satisfaisante. Elle ne l'est pas en effet ; nous l'avons reconnu. Quant à celle d'Hervé la voici très clairement résumée : « S'il s'agit de déterminer quelle « est la cause effective de la pluralité des choses, soit « sous le rapport du nombre, soit sous le rapport de « l'espèce, il est certain que c'est la cause efficiente... « La cause qui fait qu'elles sont fait qu'elles sont plu- « sieurs... Parlons-nous du principe interne, du prin- « cipe essentiel de la distinction numérale? Ce qui est « ce principe dans chaque individu, c'est son essence « même ; c'est par sa propre essence que chaque in- « dividu se distingue d'un autre, formellement et intrin- « sèquement.... Mais parlons-nous du principe sub- « jectivement distinctif? Il me semble que tous les « accidents simultanément actuels... tiennent de leurs « sujets leur pluralité, leur distinction numérale. (1). » Cela nous semble parfaitement dit. Toutes les choses sont individuellement. La raison externe de leur individualité c'est l'acte même du créateur qui les a faites telles qu'elles sont, individuelles. Quant à la raison interne, ce n'est ni telle quantité de matière, comme le prétend saint Thomas, ni telle forme indéfinissable,

(1) Quodl. III, quæst. IX, fol. 82, col. 1 de l'édit. citée.

comme l'assure Duns-Scot, ou telle heccéité, comme disent ses disciples; c'est, bien plus simplement, l'essence même de toute substance, ce qui fait que Socrate diffère numériquement de Platon. Enfin, pour ce qui regarde les accidents, ils sont individualisés par cette essence même, puisqu'elle en est le sujet. En d'autres termes, la recherche du principe d'invidua-tion est, comme l'a déjà dit Auriol, une recherche inutile. Nous sommes, répétons-le, tout-à-fait de cet avis.

Sur la question des universaux *ante rem* et *post rem*, on veut que notre docteur ait dit, avec saint Thomas, que l'idée, considérée soit en l'homme soit en Dieu, n'est qu'un simple rapport entre le sujet et l'objet (1). Mais ces termes diffèrent autant qu'il est possible de ceux dont saint Thomas a fait usage. Loin de n'être que des rapports, les idées premières sont, pour saint Thomas, nous l'avons assez prouvé, des espèces; des espèces qui interviennent, comme causes partielles, dans la formation des idées du degré supérieur, des espèces réellement distinctes de la chose sentie et du sujet sentant, en un mot des sujets conceptuels ayant le même genre de persistance que les sujets naturels. Telle est aussi, suivant saint Thomas, la nature du concept final produit par l'intellect : il se distingue réellement de l'espèce impresse et de l'acte duquel il tire son origine, et cette distinction constitue l'entité subjective d'un atôme intellectuel. Voilà l'opinion vraie de saint Thomas. Maintenant quelle est celle d'Hervé?

Il faut d'abord faire connaître sa doctrine sur la

(1) Tennemann, *Gesch. der philos.*, t. VIII, p. 795. — M. Rousselot, *Études*, t. II, p. 304.

simplicité de l'âme humaine. On soutenait communément dans l'école franciscaine que la substance est une quantité de matière, déterminée non par une seule forme, mais par plusieurs formes également dignes d'être appelées substantielles. Hervé s'est plus d'une fois prononcé contre cette thèse, mise à tort au compte d'Aristote ; il l'a même réfutée dans plusieurs traités particuliers, dont la conclusion très précise est celle-ci : chacune des substances composées n'a qu'une forme substantielle, et cette unique forme, c'est l'âme raisonnable, dont la conscience du genre humain proclame l'immortalité ; les autres formes sont accidentelles. Nous n'insistons pas sur cette conclusion ; mais nous ne pouvons ne pas remarquer avec quelle ardeur Hervé combat la thèse contraire. La cause de cette ardeur est, au surplus, facilement appréciable. Autant les réalistes se plaisent à multiplier les principes des choses, autant il doit s'efforcer d'en diminuer le nombre. N'est-il pas leur adversaire déclaré ?

Toutes les formes réduites à la forme substantielle, il s'agit de déterminer comment s'exerce l'activité particulière de ce moteur. L'observant donc du point de vue psychologique, Hervé ne constate pas qu'il meuve sans avoir été mu. Nativement il est en puissance d'agir, mais il n'agira qu'après avoir reçu l'impulsion d'un agent externe. De cet agent externe vient l'espèce impresse, fondement de l'expresse, ou de l'idée que doit ensuite former l'intellect mis en action. On connaît cette généalogie de l'idée. Hervé la reproduit telle qu'il l'a rencontrée dans les écrits de saint Thomas. Il n'est donc pas vrai qu'il ait considéré l'idée comme une simple modalité du sujet pensant. Cette définition de l'idée, le moyen-âge ne l'a pas ignorée, et comme

elle est franchement nominaliste, nous voudrions pouvoir féliciter notre docteur de l'avoir admise; mais le pouvons-nous, quand il l'a repoussée dans les termes que voici : « Faussement on prétend que l'idée veut « dire formellement un rapport ; formellement l'idée « veut dire la forme qu'elle représente. Cette forme « n'est pas formellement un rapport ; elle est en quelque sorte le fondement du rapport qui en est la conséquence. Si donc on lit dans un auteur que l'idée « est quelque chose de relatif, il faut entendre qu'il ne « s'agit pas d'un rapport formel, que l'idée n'est pas « formellement un rapport, mais qu'elle est le fondement du rapport qui vient après. Pour conclure, ni « l'idée, ni la forme exemplaire, ni cette image intelligible, existant dans l'intellect, que nous appelons « l'espèce intelligible, ne sont formellement des rapports ; ce sont les fondements des rapports (1). » Un fondement, un sujet, un être mental, *ens secundum animam*, voilà les termes dont Hervé fait habituellement usage pour exprimer ce qu'est une idée, et ces termes sont incontestablement réalistes. Si l'on a mal compris l'opinion d'Hervé sur la nature des idées, c'est que l'on a fait une confusion où l'on devait faire une distinction. Cette opinion qu'on lui prête, on dit l'avoir trouvée dans le premier chapitre de son troisième *Quodlibet*. Mais nous y avons lu tout autre chose. Dans ce chapitre Hervé se propose de démontrer que la vérité n'est pas un être de raison, et voici la formule scolastique de sa démonstration : si la vérité n'est pas dans l'âme subjectivement, elle y est, du moins, objectivement. Mais cette vérité, ce n'est pas

(1) In prim. Sentent. dist. xxxvi, quæst. 1.

l'espèce sensible ou l'espèce intelligible ; c'est proprement un rapport, le rapport de conformité qui doit exister entre l'espèce et les choses du dehors, tandis que le fondement de ce rapport est le concept ou l'espèce. Ainsi la vérité n'est pas, à l'égard de ce fondement, un autre sujet ; c'est un rapport objectif. On voit donc que les phrases citées du commentaire sur les *Sentences* s'accordent parfaitement avec la proposition des *Quodlibeta*.

Nous le reconnaissons néanmoins, Hervé n'est pas simplement un écolier qui répète une leçon bien apprise. En reprochant à saint Thomas plus d'une contradiction logique, Duns-Scot a rendu les thomistes méfiants. Aussi les a-t-ils poussés un peu plus vers le nominalisme. Assurément, tel n'était pas son dessein ; mais il est ordinaire, en ce monde, que les réactions provoquent des réactions contraires. De quelques propositions thomistes Duns-Scot a su déduire des conclusions favorables à son réalisme immodéré. Eh bien ! pour n'être pas contraint d'adhérer aux conclusions, Hervé met de côté les propositions qui les favorisent, s'engageant ainsi dans la voie où Guillaume d'Ockam doit bientôt marcher le front si haut, le cœur si résolu. Ne soupçonne-t-on pas déjà le parti que peut tirer un bon logicien de la distinction qui vient d'être faite entre la subjectivité des idées et l'objectivité des rapports ? Oui, dit Hervé, les idées sont dans l'âme des sujets particulièrement déterminés au titre d'essences spirituelles ; mais le rapport de ces idées avec les choses du dehors est simplement objectif quant à ces idées, fondements stables de modalités fugitives. C'est là certainement une distinction critique. Que l'on vienne ensuite démontrer, ce qui est facile, la vanité, la non-

réalité de ces fondements, les intentions premières et les secondes ne seront plus que les modalités objectives d'un sujet unique, l'intellect, le sujet pensant. Ainsi, nous le constatons volontiers, c'est, en effet, au profit du nominalisme qu'Hervé, traitant de la vérité, a fait cette observation judicieuse où l'on a vu l'assertion doctrinalement, résolument nominaliste de Pierre Auriol, de Durand de Saint-Pourçain et de Guillaume d'Ockam.

Mais ce n'est pas tout. Duns-Scot s'est adressé plusieurs questions téméraires sur la notion de Dieu ; il est même allé, répondant à l'une de ces questions, jusqu'à déclarer, avec son assurance habituelle, que la notion de l'essense divine est un concept adéquat à son objet. Cependant, quelle est l'origine de ce concept ? Il n'est pas permis à l'homme, en cette terre d'exil, de voir Dieu comme il voit les choses naturelles. Peut-il donc connaître la quiddité de l'essence divine comme il connaît celle de ces choses ? Dans l'un et dans l'autre cas, le degré de certitude n'est-il pas différent ? Interrogé sur ce point délicat, Henri de Gand avait répondu que nos sens charnels, si fort engagés dans les liens de la matière, ne sauraient atteindre la substance de Dieu ; mais, suivant ce docteur, cette connaissance de Dieu, qui ne vient pas des organes sensuels, nous est donnée par une lumière spéciale (1). Quelle est donc cette lumière, ont aussitôt demandé les théologiens, si ce n'est la foi ? Et Duns-Scot leur a répondu : ce peut être la foi, mais elle n'est pas nécessaire ; l'abstraction suffit. Assurément, ce qu'on appelle la vision béatifique de Dieu est une perception intuitive, et les élus verront Dieu de cette façon. Mais présentement, n'é-

(1) Henrici Gandav. *Quodlib.* ; quodl. XII, quæst. 2.

tant pas encore des élus, nous pouvons, même sans la foi, obtenir de l'abstraction, avec quelques efforts, la connaissance qui nous sera plus tard gratuitement confirmée. Quel est, en effet, le propre de l'énergie abstractive ? N'est-ce pas de considérer en soi la nature des objets dont l'intuition atteste l'absence, ou qui n'appartiennent pas au domaine du monde sensible ? L'abstraction est donc le mode suivant lequel la raison acquiert la notion de Dieu. Écoutons maintenant Hervé. Oui, cela n'est pas douteux, notre raison nous prouve suffisamment l'existence de Dieu; il y a plus, elle nous informe de ce qu'il est en général, *quid est in generali*, (l'expression est bizarre), en nous faisant connaître qu'il est non pas un corps, mais un esprit. Pour avoir cette vague notion de Dieu la foi nous est certainement inutile. Les philosophes eux-mêmes ne l'ont-ils pas eue, quoique nés et morts avant l'ère de la grâce (1) ? Mais ce qu'on ne trouvera chez aucun de ces philosophes, c'est une définition particulière et non générale de l'essence divine. Pourquoi ? Parce que l'abstraction ne la fournit pas. Toute notion première a pour terme son objet. De cette notion acquise l'intellect dégage ensuite divers rapports, qui sont, à l'égard de la première, des notions secondes. De quel ordre serait donc la notion de la quiddité divine? Elle ne peut être précédée par aucune autre ; il n'y a pas d'objet dont on puisse recueillir la connaissance élémentaire de ce qu'est l'essence propre de Dieu. En conséquence elle n'est pas abstractive. Mais il y a plus : qu'est-ce qu'une notion abstractive? Prise en elle-même, elle ne prouve évidemment rien quant à l'exis-

(1) Hervæi *Quodlib.*; quodlib. VI, quæst. III, fol. 130 de l'édit. citée.

tence ; elle affirme la possibilité, non l'actualité de son objet. Ainsi la raison conçoit abstractivement telle nature ; mais cette nature conçue peut n'être qu'un pur nom (*secundum quid nominis*). Qui prouvera qu'elle appartient effectivement, comme sujet ou comme prédicat, à l'ordre des choses actuelles ? Ce sera la notion intuitive, seule preuve de l'existence, de l'actualité (*secundum quid rei*). Donc la véritable connaissance du Dieu réel ne nous est pas donnée dans cette vie, et tout ce que nous savons, tout ce que nous concevons de cette essence suprême nous vient non pas de la science, mais de la foi (1). On prévoit

(1) « Habens talem cognitionem quidditativam de Deo, quam tu ponis, aut solummodo novit quid nominis de subjecto, aut quid rei. Si quid nominis tantum, sicut homo habet imaginem de figmentis de quibus non novit utrum sint vel non sint, tunc arguo : talis non novit quid rei ipsius Dei ; sed iste qui non novit quid rei ipsius Dei non novit quidditatem realem Dei ; igitur talis non habet notitiam realem de quidditate Dei. Dices quod imo habet notitiam realem de quidditate Dei sic quod novit quidditatem Dei quæ est quædam res, sed non novit quod illa quidditas sit quædam res. Sed hoc nihil est, quia impossibile est nosse inferius et ignorare totaliter illud quod est de ratione ejus ; sed de ratione uniuscujusque viri entis est quod sit res quædam ens vel nata esse ; igitur et cet. Si dicatur quod habens talem notitiam novit quid rei de Deo, tunc arguo : cognoscere quid rei de unoquoque est cognoscere ipsum ut habens quamdam naturam existentem in rerum natura vel natum esse ; sed impossibile est ut cognoscens perfecte et evidenter essentiam divinam cognoscat eam ut possibilem esse et non actu entem ; ergo et cet. Probatio minoris : quia sicut de ratione aliarum rerum, quantum ad suum quid reale, est esse quamdam quidditatem entem in rerum natura, vel natam esse, sic de ratione Dei est esse quamdam naturam entem ; sed nullus potest scire de aliis rebus a Deo quid rei nisi cognoscendo eas ut quidditatem existentem in rerum natura, vel natam esse ; igitur impossibile est quod aliquis cognoscat de Deo quid est nisi cognoscat eum ut habentem naturam necessario existentem ; et ideo impossibile est cognoscere quid rei de Deo cognoscendo ipsum ut habentem naturam possibilem esse, et non cognoscendo ipsum ut habentem naturam actu existentem.... Quantum autem ad secundum articulum, utrum scilicet talis cognitio abstractiva, si ponatur, possit stare cum statu viæ, dico, ut mihi videtur, quod non, quia cognitio perfectissima uniuscujusque est cognitio ejus expressa quantum ad quod quid est rei. » Quodlib. II, quæst. VII, fol. 12, col. 2 de l'édit. citée.

déjà que cette critique de l'abstraction peut conduire fort loin un esprit résolu. L'imagination ayant pénétré dans le domaine de l'abstraction, que d'êtres fictifs s'y sont introduits après elle! Mais si la foi seule est capable de discerner les substances réellement supersensibles des monstres façonnés en commun par l'imagination et par l'abstraction, la raison, privée des lumières de la foi, doit être conduite à tenir comme suspecte la réalité de ces substances, réalité qui ne lui est pas autrement et mieux démontrée, paraît-il, que la non-réalité de la Chimère et du Centaure.

On rencontrera dans les écrits d'Hervé plus d'une autre proposition thomiste, ou bien ultra-thomiste, dont le nominalisme ne manquera pas de faire un usage bon ou mauvais. Qu'il nous suffise d'en avoir signalé quelques-unes. Écoutons maintenant un autre docteur du même ordre qu'Hervé, qui pourtant n'a pas approuvé sa définition de la vérité. Celui-ci est Jean de Naples, qui commentait les *Sentences*, à Paris, vers l'année 1315. Des divers ouvrages qui lui sont attribués, nous ne désignerons que ses *Questions diverses : Quæstiones variæ Parisiis disputatæ post annum* 1302 ; Naples, 1618, in-folio. Voici le titre de la trente-et-unième : *Utrum veritas, formaliter dicta, se habeat ad intellectum subjective vel objective?* Nous avons entendu sur ce point maître Hervé ; voici ce que lui répond son interlocuteur. Il y a trois opinions qui se partagent les esprits. Suivant la première, la vérité proprement dite est l'entité quidditative de toute chose naturellement déterminée. La question est-elle de savoir ce qu'est cette entité dans l'entendement humain? Elle y est objectivement, comme une vérité moindre (*diminuta*) que la vérité réelle. La se-

conde opinion définit la vérité la conformité de la chose à son exemplaire éternel ; et de même que la vérité de la chose naturelle est conforme à l'idée de l'intellect divin, ainsi la vérité perçue par l'intellect humain est conforme, dit-on, à la vérité de la chose naturelle. Étant donc l'entité de la chose en parfait rapport avec la raison d'être, avec la cause efficiente de cette chose, la vérité peut être considérée comme un acte pareillement subjectif dans l'intellect divin et dans l'intellect humain. Enfin, on dit que la vérité prise formellement est la conformité de la chose, en tant qu'elle est une chose en soi, à cette même chose en tant qu'elle est pensée par l'intellect. Ceux qui soutiennent cette troisième opinion envisagent ainsi la vérité sous deux modes différents : premièrement, comme étant dans la nature ; secondement, comme étant dans l'intellect. Suivant cette dernière définition, la vérité n'est pas quelque entité possédant l'existence au sein de l'âme, *non dicit aliquid realiter existens in anima*, mais elle est une sorte de relation de la chose à cette même chose en tant que pensée, *sed potius relationem quamdam rei ad seipsam ut est intellecta ;* et cette relation semble un être de raison, non pas un être réel, *quæ relatio videtur esse ens rationis et non reale.* De ces trois définitions de la vérité, la première est nominaliste, la seconde réaliste ; la troisième est celle d'Hervé. D'abord Jean de Naples rejette la première ; ensuite il combine la seconde et la troisième, pour en tirer cette proposition : si la vérité est dans l'intellect divin comme raison déterminante de ce qui doit être une chose créée, et, dans cette chose ultérieurement créée, comme raison déterminante des abstractions que doit faire l'intellect humain, la vérité se trouve

partout, dans la nature réellement, dans l'un et dans l'autre intellect formellement. Mais, ajoute Jean de Naples, être formellement ne se dit pas d'une simple relation; tout être formel est un sujet actuel au même titre que tout être réel; il n'est donc pas vrai que la vérité n'ait dans l'un et dans l'autre intellect qu'une manière d'être objective; ce qu'il faut dire, c'est qu'elle y réside subjectivement (1). Ce passage de Jean de Naples est curieux. On y voit un disciple de saint Thomas combattre la distinction faite par Hervé le Breton entre l'espèce intelligible et la vérité prise comme un rapport entre les choses et cette espèce, craignant sans doute que l'on ne vienne ensuite argumenter de cette distinction contre la permanente réalité des concepts rationnels. Ainsi, dans le dessein de protéger une fiction thomiste, Jean de Naples l'étaie d'une autre. Mais l'étai n'est pas solide: en effet, quoi de plus chimérique que l'entité réelle ou formelle de la vérité!

Ainsi l'on reconnaissait, même chez les Prêcheurs, qu'il était devenu difficile de s'en tenir à la doctrine intermédiaire de saint Thomas. Ses confrères le commentaient à son tour, et chacun d'eux, suivant son inclination personnelle, le faisait plus réaliste ou plus nominaliste qu'il ne l'avait été. Mais la tendance la plus générale était vers le nominalisme. Hervé le Breton est un nominaliste hésitant, inconséquent, et, après lui, nous allons voir paraître en scène Durand de Saint-Pourçain, plus libre et plus fier logicien, par qui les questions obscures vont être enfin suffisamment éclaircies.

La plupart des historiens de la philosophie s'ac-

(1) *Quæst.*, quæst. XXXI.

cordent à placer Durand de Saint-Pourçain avant Guillaume d'Ockam. Un critique moderne nous propose de changer cet ordre (1) ; mais nous n'approuvons pas ce changement. Jean de Tritenheim rapporte, il est vrai, qu'après avoir été très ardent thomiste Durand se signala parmi les adversaires de cette école (2) ; néanmoins cela ne nous semble pas une raison pour admettre que, si Durand ne se montra pas toujours fidèle aux opinions qu'il avait d'abord professées, sa conversion fut l'ouvrage de Guillaume d'Ockam. Durand, né à Saint-Pourçain, en Auvergne, entra fort jeune, au témoignage d'Échard, chez les dominicains, et vint ensuite à Paris, où il fut reçu docteur en 1313 (3). Occupa-t-il aussitôt une chaire publique ? On doit le croire. On apprend, en effet, que, sur le bruit de ses leçons, Jean XXII l'appela dans la métropole de l'Église latine et lui confia la maîtrise du sacré-palais. Or il faut qu'il ait occupé cette charge vers 1316, car il était de retour en France en 1318, et recevait, comme prix de ses services, l'évêché du Puy-en-Velay. Si donc, comme on le reconnaît, Guillaume d'Ockam ne brilla dans l'université de Paris que vers l'année 1320, il eut peut-être Durand de Saint-Pourçain pour maître et ne l'eut pas certainement pour disciple. Ajoutons que Durand de Saint-Pourçain est mort en 1332, suivant Échard, et Guillaume d'Ockam en 1350, suivant Luc Wadding, au plus tôt, suivant Fabricius, le 7 avril 1347 ; ce qui semble établir un intervalle assez

(1) M Rousselot, *Dict. des Sciences phil.*, au mot Durand.

(2) « ..... S. Thomæ Aquinatis primo defensor. postea vero acerrimus impugnator. Cujus mutationis causa quædam fluctivaga fertur, cui ego fidem nec facile tribuere debeo nec temere denegare. » Trithemius, *De scriptor. eccles.*, ann. 1320.

(3) Du Boulay, *Hist. univ. Paris.* t. IV, p. 954.

notable entre les dates, également inconnues, de la naissance de l'un et de celle de l'autre. Il est vrai que Durand de Saint-Pourçain ne passa jamais pour un chef d'école, tandis que Guillaume d'Ockam fut glorifié de ce titre. Mais il s'en faut bien que Guillaume d'Ockam soit le premier né des nominalistes. S'il a mérité le surnom de *Venerabilis inceptor*, ce n'est pas pour avoir commencé l'attaque contre les fictions réalistes, c'est pour avoir élevé cette polémique à la hauteur d'un système complet, bien ordonné dans toutes ses parties, et capable de supporter à son tour, de braver même les assauts du parti contraire. Laissons donc le nom de Durand de Saint-Pourçain inscrit au catalogue des nominalistes venus avant Guillaume d'Ockam, et faisons connaître, par une analyse rapide, les points les plus importants de sa doctrine.

Durand de Saint-Pourçain a conservé longtemps un renom mérité. Ce qu'il faut d'abord signaler chez lui, c'est un goût déclaré pour l'indépendance. Qu'on ne prétende pas l'obliger à croire tout ce qu'enseignent les maîtres; la règle de son jugement ne sera jamais l'opinion des autres. Aristote lui-même ne lui paraît pas une autorité supérieure à toute critique (1). Puisque Dieu nous a créés raisonnables, servons-nous de notre raison, et n'hésitons pas à nous prononcer contre les plus grands docteurs, si notre raison nous dit qu'ils se sont trompés (2). Roger Bacon nous a déjà fait cette théorie de l'indiscipline, mais sur un autre ton, sur le

(1) « De intentione Aristotelis dicendum quod, quidquid ipse intenderit, de hoc non est tantum curandum sicut de veritate. » Durandus, in prim. *Sentent.* dist. III, quæst. 5, fol. 28.

(2) Touron, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de S. Domin.*, t. II, p. 142. — Ch. Jourdain, *Phil. de S. Thom.*, t. II, p. 155.

ton plein d'aigreur de l'orgueil offensé. Durand réclame le libre usage d'un droit naturel avec la sérénité d'un esprit vraiment philosophique. Ces maîtres par lesquels il ne veut pas jurer, il les respecte, les honore, mais il les honore moins que vérité.

L'écrit le plus considérable de Durand est son commentaire sur les *Sentences*, imprimé à Anvers, en 1576, in-fol. Dès que le texte du Lombard lui fournit l'occasion de discourir sur une des questions disputées dans l'école, il s'empresse de la mettre à profit, et, puisque d'abord il s'agit de Dieu, il va faire connaître son opinion sur l'argument de saint Anselme. Cet argument est vicieux, car il lui manque la connexion des termes. Il faut croire en Dieu; comme premier principe de toutes les choses subsistantes, il existe nécessairement. Voilà ce que la raison ne peut se défendre d'admettre. Mais il ne faut pas s'ingénier à démontrer cela par des syllogismes; les uns ou les autres auront toujours quelque défaut (1). Comme on le voit, Durand s'exprime sans embarras sur les questions divines; il faut donc s'attendre à le voir traiter les questions naturelles avec une aisance que rien ne doit troubler.

Sur l'universel dans les choses son langage est d'une clarté parfaite. On dit, en reproduisant un aphorisme du commentateur, que l'intellect agent opère l'universalité dans les choses. Comment cela doit-il s'entendre, ou plutôt comment entend-on cela? L'opération, telle qu'on paraît la supposer, n'a pas lieu, pour deux raisons également péremptoires. L'intellect agent, considéré comme moteur externe, est

(1) In prim. *Sentent.* dist, III, quæst. 3, p. 50.

une pure fiction; considéré comme moteur interne, c'est notre intellect, l'artisan de nos idées, qui n'a pas évidemment la moindre action sur les choses du dehors. On a certes mal compris l'aphorisme d'Averroès. D'ailleurs on perd bien son temps à rechercher la raison déterminante de l'universalité dans les choses. Cette universalité dans les choses n'existe pas; toutes les choses sont nées singulières; toutes sont régies par cette loi de la singularité (1). Ainsi les contemporains de Durand l'ont à bon droit surnommé le Docteur très Résolu; dès l'abord, en effet, il se déclare, avec autant de précision que d'énergie, contre le réalisme ontologique des scotistes. Mais si les termes de cette déclaration ont quelque nouveauté, le fond en est banal. Ce qui l'est moins, c'est la conclusion que Durand en déduit contre saint Thomas. Si rien n'existe universellement, l'unique raison d'être de toute existence individuelle est donc le moteur externe qui produit, qui met au nombre des êtres toute substance actuellement déterminée. La conséquence paraît rigoureuse. Durand reproduit ici la thèse thomiste sur le principe d'individuation et lui livre un combat en règle. Il lui semble d'abord que les partisans de cette thèse opposent à la thèse contraire une raison peu valable. Ils disent, en effet, que la forme est naturellement universelle, tandis que la matière ne l'est pas. Est-il donc plus facile de distinguer deux individus l'un de l'autre sous le rapport de leur matière que sous le rapport de leur forme? Non, cela n'est pas plus facile; on pourrait même prouver que cela l'est moins. Les anges n'ont pas de matière, et

(1) In prim. *Sentent.*, dist. III, quæst. 5. — In sec. *Sentent.*, dist. III, quæst. 7.

cependant on ne doute pas qu'ils existent individuellement. Il est vrai que, pour attribuer à la matière une individualité primordiale, on la suppose au préalable déterminée par la quantité. Mais c'est là faire une supposition chimérique. Le sujet de la quantité n'est pas la matière, c'est le tout composé de matière et de forme et ce sujet est naturellement déterminé par sa quiddité propre avant de recevoir la détermination adventice de la quantité. Donc la quantité n'est pas elle-même le principe d'individuation que l'on recherche. Durand discute ensuite les deux formules de la thèse thomiste : la quantité prise comme appartenant à la définition même de l'individuel, *de ratione individui*, et la quantité définie, non plus un mode intrinsèque, mais un mode concomitant de la substance : *Si non sit de ratione individui per se et intrinsece, sed concomitative*. Ce sont deux formules qui lui semblent également insignifiantes, et telle est sa conclusion : *Dicendum quod nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturæ et quidditatis*. En voici la preuve : « Premièrement, les choses qui « ne constituent qu'une seule chose ont les mêmes « principes. Or, la nature universelle et la nature « individuelle, ou singulière, ne sont, en tant que « choses, qu'une même chose, et diffèrent seulement « selon la raison, l'espèce signifiant d'une manière « indéterminée que ce que l'individu représente d'une « manière déterminée. Il est évident que cette déter- « mination et cette indétermination s'entendent l'une « d'une essence et l'autre d'un concept, l'unité de l'u- « niversel n'étant fondée que par un concept, et celle « du singulier étant l'essence réelle de ce singulier ; en « effet, d'une part l'intellect produit l'universel, et, d'au-

« tre part, l'acte de l'agent naturel aboutit à un singu-
« lier. Donc la quiddité et l'individualité ont un même
« principe au point de vue de la réalité des choses, et
« ne diffèrent que suivant la raison. Secondement, ce
« qui peut se prendre pour l'être et se dit des mêmes
« objets n'exprime pas une chose qui vient s'adjoindre
« aux objets desquels cela se dit. Or, être indivi-
« duellement n'est pas, au point de vue de la réalité,
« autre chose qu'être (puisque, parmi les choses ex-
« ternes, il n'y a que des individus, des singuliers);
« donc l'être individuel n'est pas une chose qui vient
« s'adjoindre à quelque sujet, mais c'est la manière
« d'être nécessaire de tout ce qui est. Socrate est un
« individu par ce qui le fait existant, et ce qui le fait
« existant c'est le moteur extrinsèque, l'agent qui pro-
« duit le singulier, étant singulier lui-même. Car, de
« même que l'acte vient d'une chose individuelle,
« ainsi produit-il une chose individuellement détermi-
« née. Cette matière, cette forme, voilà les deux élé-
« ments intrinsèques de la substance. Si l'on demande
« par quoi cette forme est celle-ci, je réponds qu'elle
« est celle-ci par ce qui lui a donné l'être, c'est-à-dire
« par l'agent extrinsèque. Quant à la matière, elle est
« celle-ci par son union nécessaire avec la forme, au-
« cune forme naturelle ne pouvant exister séparée de
« la matière... Il ne faut donc pas aller chercher des
« principes d'individuation hors de la nature, hors des
« principes naturels; mais il faut reconnaître que l'es-
« pèce commune et l'individu prennent l'être au sein
« d'une même essence, et ne diffèrent que comme une
« réalité diffère d'un concept (1). » En exposant les sys-

(1) In II *Sentent.*, dist. III, quæst. 2.

tèmes divers de saint Thomas et de Duns-Scot, nous ne pouvions négliger l'affaire du principe d'individuation ; mais, nous l'avons déclaré plusieurs fois, cette affaire n'est pas en elle-même très grave ; le débat principal a lieu sur la nature des choses, et, s'il est d'abord convenu qu'aucune chose ne subsiste universellement, dès-lors il importe très peu de rechercher le principe individuant de toute substance. C'est là précisément ce qu'Hervé le Breton a tout à l'heure si bien prouvé et ce que Durand de Saint-Pourçain vient de démontrer à son tour, plus rigoureusement encore, dans le passage curieux qu'il nous a plu de reproduire. N'omettons pas, toutefois, de faire remarquer que cette polémique dirigée contre saint Thomas ne contredit en rien les données les plus générales de sa doctrine, mais, au contraire, les confirme, les sanctionne. En effet, pourquoi la recherche du principe d'individuation est-elle une recherche vaine ? C'est parce que l'individualité n'est pas autre chose que le premier degré de l'être. Et qui a dit cela ? Saint Thomas.

Voici maintenant une autre question. Il s'agit du premier intelligible. Ce premier intelligible, c'est, suivant le Docteur Angélique, l'universel ; l'intellect perçoit la manière d'être universelle des choses avant de les distinguer comme elles sont individuellement, avec toutes les propriétés qui répondent à la définition de tel atôme, de Socrate. C'est à peu près ainsi que s'exprime saint Thomas. Durand combat cette manière d'expliquer l'origine de la connaissance, et il la combat en des termes très-sensualistes (1). Cependant le censeur de saint Thomas l'a-t-il ici bien compris ? Saint

(1) *Sentent.* lib. II, dist. III, quæst. 7.

Thomas ne conteste pas que toute connaissance vienne de l'observation des choses, et, non moins qu'Aristote, non moins que Durand, il est convaincu que toutes les choses existent individuellement. Cependant, ces principes admis, est-il moins vrai que la notion précise d'un objet individuel est précédée par une notion confuse du même objet, et que cette notion confuse représente non pas Socrate, mais l'animal, l'homme, c'est-à-dire quelque chose de vague, d'incertain, dont on ne distingue encore que le genre ou l'espèce ? Voilà tout ce que dit saint Thomas, et cette remarque très judicieuse, très sensée, très vraie, ne signifie pas du tout qu'à son jugement l'intellect soit mis en action avant les organes sensibles, et que l'intellection soit achevée au moment où s'opère la sensation. Loin de là, saint Thomas établit très clairement que la perception première et confuse d'un objet est tout à fait différente de la notion finale de cet objet, et que cette notion finale donne seule le véritable concept, c'est-à-dire l'espèce intellectuelle. Ainsi Durand n'est pas, sur ce point, plus nominaliste que saint Thomas. Pourquoi donc le prend-il si vivement à partie sur une question d'un intérêt secondaire ? C'est parce que sa thèse du premier intelligible lui paraît une concession faite aux réalistes sur une question principale. L'universel proprement dit n'est pas, en effet, le premier intelligible ; c'est le dernier. Et vraiment il n'y a pas d'autre universel que celui-là. On se demandait comment Averroès avait entendu que l'intellect opère l'universalité dans les choses. Dans les choses ? Il faut retrancher ces mots, qui n'ont pas de sens, s'ils n'expriment pas une sottise. Mais, en fait, l'universel qu'on cherche partout, avec Platon dans un monde imagi-

naire, avec Avicembron dans le monde réel, n'existe ni dans ce monde ni dans l'autre, mais il existe dans l'intellect, qui l'opère en lui-même suivant le mode de l'abstraction.

Que cela suffise sur maître Durand. Nous n'hésitons pas à le compter au nombre des principaux docteurs du XIVe siècle, et en lui rendant cet hommage nous ne faisons que confirmer le jugement de ses contemporains. Mais quel fut son titre principal à cette renommée? Ce n'est pas d'avoir contredit saint Thomas; c'est plutôt d'avoir dégagé sa doctrine d'un assez grand nombre de superfluités réalistes. Sur un seul point il s'est ouvertement déclaré contre lui. Ce point est la thèse des espèces mentales, qu'il a rejetée sans aucune transaction. Sentir et penser sont, dit-il, des actes simples, qui résultent du commerce de l'âme avec les choses externes, et ce commerce a lieu directement, sans le concours d'un intermédiaire quelconque. Non-seulement il n'y a pas plusieurs degrés d'espèces, mais il n'y en a pas un seul; comme postérieures ou comme antérieures à l'intellection, ce sont pareilles chimères : « L'intellect étant, dit-il, une « puissance reflexive, il se connaît lui-même et connaît « ce qui est en lui avec certitude, et, pour ainsi « parler, d'une manière expérimentale. Ainsi nous sa- « vons par expérience que nous pensons et que nous « avons en nous le principe de notre pensée. Si donc « il y avait dans notre intellect des espèces telles « qu'on les suppose, il semble que nous pourrions sa- « voir avec certitude qu'elles y sont, de même que « nous distinguons avec certitude les autres choses « qui s'y trouvent, comme, par exemple, nos actes et « nos dispositions habituelles. Or il n'en est pas ainsi.

« Il paraît donc qu'il n'existe pas plus dans l'intelli-
« gence que dans les organes sensibles des espèces
« destinées à représenter les objets (1) ». Cela est décisif.

Ainsi, dans le même temps, un dominicain et un franciscain venaient d'élever la voix pour condamner cette théorie des espèces mentales qui, malgré quelques protestations isolées, s'était jusqu'alors si fermement maintenue dans l'une et dans l'autre école. Qu'elle succombe, et le sort de la doctrine réaliste sera tout à fait compromis. C'était un de ses retranchements les plus respectés. S'il est renversé, elle sera bientôt contrainte d'évacuer le fort de la place. Il faut donc reconnaître qu'Auriol et Durand ont, comme on disait encore au temps de Saint-Simon, bien besogné. N'allons pas cependant, pour honorer la mémoire de ces libres docteurs, amoindrir les mérites et les services de Guillaume d'Ockam. S'ils ont précédé cet illustre maître, certes ils ne l'ont pas égalé. C'est lui que nous allons voir maintenant frapper le grand coup.

---

(1) In secund. *Sentent.* dist. III, quæst. 6.

CHAPITRE XXVII.

Guillaume d'Ockam. Sa psychologie.

Le nom que nous venons d'écrire, après avoir été tour à tour flétri par l'Église et maudit par l'école, a été finalement conspué par celui qui fait le plus autorité parmi les philosophes mondains. On comprend qu'il ait été flétri par l'Église. Guillaume d'Ockam a si vaillamment défendu contre les papes l'indépendance des princes, des peuples et des ordres religieux, que jamais les papistes n'ont pu le lui pardonner. On comprend aussi les malédictions de l'école. S'étant arrogé le droit de faire prévaloir la vérité sur tous les artifices du mensonge, il a si fermement opposé les simples données du bon sens aux décisions promulguées par les chefs rivaux de l'une et de l'autre secte, que l'indignation de leurs disciples s'explique aisément. Ce qu'on a plus de peine à comprendre, c'est que Voltaire ait rangé Guillaume d'Ockam parmi les « fous » célèbres (1). Sa folie n'est pas sans doute, au jugement de Voltaire, de n'avoir ménagé ni les papes ni les êtres de raison. Nous nous demandons, en ce cas, quelle est-elle ?

(1) *Dictionn. philos.*; au mot : *Sottise des deux parts*

C'est une question à laquelle Voltaire lui-même n'aurait peut-être pas su répondre. Il n'est pas, en effet, invraisemblable qu'il ait parlé de Guillaume d'Ockam sans le connaître. Quoi qu'il en soit, nous prenons à notre charge de remettre en honneur la mémoire de ce prétendu fou; non pas, à la vérité, chez les thomistes et les scotistes, s'il en reste, mais, du moins, chez les voltairiens, dont le nombre est grand.

Né dans le bourg de la province de Surrey dont il porte le nom, Guillaume d'Ockam entra, jeune encore, chez les religieux de Saint-François. Ses supérieurs l'ayant envoyé faire à Paris son cours de théologie, il y eut Duns-Scot pour maître. Voilà tout ce qu'on sait sur les premières années de sa vie. Mais aussitôt qu'il est compté parmi les docteurs, aussitôt qu'il prend la parole dans une chaire ou dans une assemblée, tous les regards se tournent vers lui. C'est un homme fier, qui brave volontiers la puissance, qui ne soumet sa raison aux caprices d'aucune autorité. Ses prompts succès sont ainsi facilement expliqués; la multitude a toujours quelque inclination pour les téméraires. La cour de Rome et la cour de France étaient alors en lutte ouverte : Boniface VIII avait excommunié Philippe-le-Bel; Philippe avait couvert d'outrages l'héritier de saint Pierre. Guillaume d'Ockam déclara son avis sur les questions de droit public que soulevait cette mémorable querelle. Quel fut cet avis? Comme il avait plus de goût pour les nouveautés que pour la tradition, il se prononça contre le défenseur des plus anciens privilèges, c'est-à-dire de la plus ancienne tyrannie. Nous avons sous les yeux son manifeste, publié par Melchior Goldast sous ce titre : *Disputatio super potestate ecclesiastica prælatis atque princi-*

pibus terrarum commissa (2). C'est un manifeste des plus véhéments. Guillaume ne reconnaît aux papes aucune autorité sur les choses temporelles; il soutient que Jésus-Christ lui-même, *in quantum homo, in quantum viator mortalis*, n'avait pas le droit de censurer Tibère, encore moins celui de le détrôner; que les papes, s'attribuant ce droit, se rendent coupables d'une usurpation manifeste; qu'il convient aux princes de la châtier, et à l'Église d'excommunier comme hérétiques tous les partisans de l'omnipotence romaine. Après avoir combattu Boniface VIII, Guillaume ne ménagea pas davantage Jean XXII. La plupart des religieux de Saint-François s'étant prononcés contre les prétentions de la cour de Rome, Jean XXII leur témoigna son ressentiment en condamnant l'opinion qu'ils professaient alors, non pas tous, mais presque tous, touchant la pauvreté évangélique. C'était peut-être, de la part du pape, une imprudence. A cette agression les frères Mineurs répondirent par de violents libelles. Où donc le pape avait-il appris que Jésus-Christ et ses apôtres eussent possédé quelques biens terrestres, soit en commun, soit en particulier? Ils allaient par les villes annonçant la bonne nouvelle, propageant la doctrine de vie, relevant les consciences abattues par le doute et recherchant le martyre pour témoigner en faveur de la vérité. Mais quel texte authentique rapporte que, dans ces courses à travers toutes les régions connues de l'ancien monde, ils traînaient après eux l'attirail des richesses mondaines? Et si Jésus-Christ a dédaigné ces richesses, pourquoi seraient-elles recherchées par les disciples de Jésus-Christ? Pourquoi l'héritier de

(2) M. Goldasti *Monarchia*, t. I, p. 13.

saint Pierre possède-t-il des palais splendides, achetés avec les deniers de tant de veuves? pourquoi dort-il dans la pourpre et mange-t-il dans l'or? pourquoi cet apôtre de nom, réel satrape, entretient-il à si grands frais, dans sa cour somptueuse, des troupeaux de courtisans et même de courtisanes? Voilà le ton des déclamations franciscaines. Le plus audacieux, le plus violent de ces apologistes de la pauvreté chrétienne est notre Guillaume d'Ockam. Son invective contre Jean XXII, intitulée *Defensorium* (1), a été recueillie comme un des plus remarquables monuments de la liberté d'écrire. Mais l'altier successeur du pacifique Clément V n'avait pas beaucoup de goût pour cette liberté. Ayant reçu le libelle de Guillaume, il le transmit aux évêques de Ferrare et de Bologne, les chargeant de procéder suivant les voies canoniques contre l'auteur de cet écrit abominable, et l'assignant à comparaître devant le saint-siége dans le délai d'un mois. Cette assignation est du mois de décembre de l'année 1323 (2). Quel en fut le résultat? Nous l'ignorons. Nous apprenons seulement qu'en l'année 1328, Guillaume d'Ockam et ses complices, Michel de Cesène et Bonne-Grâce de Bergame, étaient retenus dans les murs d'Avignon par les ordres du pape, et qu'on y faisait leur procès. L'affaire était sérieuse. Les cardinaux eussent traité sans pitié ces apologistes trop fervents de la pauvreté primitive, ces détracteurs révolutionnaires des richesses et des rapines sacerdotales; ils auraient donc été condamnés comme coupables d'hérésie, s'ils

(1) Publié par Ed. Brown, dans l'*Appendix* du *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, p. 436 et suiv.

(2) Fleury, *Hist. ecclés.*, liv. XCIII, ch. VI.

n'avaient pas eu la prudence de prendre la fuite (26 mai 1328). Une barque les attendait dans le port d'Aigues-Mortes ; ils y montèrent et furent reçus à quelque distance de la côte par une galère armée du roi Louis de Bavière, partisan de l'anti-pape Pierre de Corberie. Étant à Munich, sous la protection des armes bavaroises, nos proscrits recommencèrent à déclamer contre le faste et les exactions des princes de l'Église. Mais ils ne pouvaient avoir l'espérance de les convaincre. Quel fut donc le résultat de cette nouvelle prédication ? Les délégués de l'ordre de Saint-François allaient former un chapitre général dans la ville de Perpignan ; les cardinaux de Jean XXII les firent circonvenir, intimider ou corrompre. Désertant alors la cause de leurs frères, ceux-ci les déclarèrent publiquement hérétiques, schismatiques, homicides, privés de tous leurs priviléges, de tous leurs titres, et les condamnèrent, en outre, à une prison perpétuelle (1331). Mais leur cause était celle du roi de Bavière. « Défends-moi avec ton glaive, lui dit Guillaume ; moi « je te défendrai avec ma plume ! » Ce contrat de mutuelle défense fut accepté par le prince et fidèlement exécuté. Malgré la sentence du chapitre de Perpignan, Guillaume d'Ockam, Michel de Cesène et Bonne-Grâce de Bergame vécurent en pleine liberté.

Nous racontons brièvement les faits. Mais quelle opinion ce simple récit donne-t-il du caractère de notre docteur ? C'est incontestablement un homme obstiné, plein de franchise et de courage, qui n'hésitera pas à déclarer tout ce qu'il pense sur les problèmes agités au sein de l'école. Les plus souvent cités de ses écrits philosophiques sont les suivants : I, *Quæstiones et decisiones in quatuor libros Sententiarum*, *cum*

centilogio theologico; Lyon, 1495, in-fol. II, *Quodlibeta septem*; Paris, 1487; Strasbourg, 1491, in-4°. III, *De sacramento altaris*, opuscule très-philosophique sur une question de théologie; Paris, sans date, in-8°; Strasbourg, 1491, in-4°. IV, *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem*, commençant par : *Quoniam omne operans quod in his operationibus;* Bologne, 1496, in-fol. V, *Summa logices*, commençant par : *Quam magnos veritatis sectatoribus afferat fructus*; Paris, 1488, in-4°; Bologne 1498; Venise, 1591; souvent réimprimé. VI, *Quæstiones in libros Physicorum;* Strasbourg, 1491, 1506, in-fol. Nous n'avons pas éprouvé le besoin de rechercher s'il existe encore dans nos bibliothèques quelques dissertations inédites de notre docteur. L'expérience nous a bientôt appris qu'il suffit de connaître un de ses livres pour les connaître tous.

Guillaume d'Ockam n'est pas, en effet, un de ces philosophes trop discrets dont il faut poursuivre la pensée fugitive et voilée par les mille sentiers du labyrinthe théologique. Il dit ce qu'il sent, tout ce qu'il sent, et, quand il ne s'explique pas avec une clarté suffisante, on peut être assuré que la question l'a véritablement embarrassé, et qu'il ne cherche pas à dissimuler sous des termes obscurs une conclusion paradoxale. Pour que, d'ailleurs, la foi ne l'inquiète pas, ne le gêne pas, il lui rend de constants hommages. Lui demande-t-on, par exemple, si l'intelligence divine est la première cause effective de tout ce qui est ? Il répond qu'il l'ignore comme philosophe, l'expérience ne faisant pas connaître suivant quel mode agit la cause des causes, et la raison n'ayant ni le droit ni le pouvoir de pénétrer dans le sanctuaire di-

vin (1). S'agit-il de la puissance infinie de cette cause première? Il répond que, suivant la logique, la manière d'être d'une cause est conforme à la manière d'être de ses effets. Or, tous les effets de la cause première sont finis, et elle est infinie. Donc il n'appartient pas à la logique de traiter de sa nature (2). Ces réserves sont-elles sincères? Il est habituel aux théologiens mystiques de limiter ainsi, le plus qu'ils peuvent, le domaine de la philosophie, pour agrandir celui de la science rivale. Guillaume d'Ockam suit-il leur exemple, avec le même dessein? Nous ne tarderons pas à faire voir qu'on ne saurait l'accuser de cet artifice. Si les mystiques ont voulu trop restreindre la compétence de la raison, quelques philosophes n'ont-ils pas eu la prétention de trop l'étendre? Et ne sont-ce pas d'autres philosophes qui les en ont blâmés?

Interrogeons d'abord Guillaume d'Ockam sur la nature du sujet pensant. Comme il est avant tout psychologue, ce problème est, pour lui, celui qui se pose le premier. L'âme intellectuelle est, dit-on, une forme immatérielle, incorruptible, qui se trouve tout entière dans tout le corps et tout entière en chacune des parties du corps. C'est une définition qu'il ne rejette pas. Mais on a tort, à son avis, de toujours la recommander au nom d'Aristote. En fait, rien n'est moins positif que l'opinion d'Aristote sur l'essence de l'âme; même quand il en parle, il semble en douter : *Ubique dubitative videtur loqui.* Assurément on croit, on doit croire que l'âme est une essence et que cette essence est la forme du corps; mais qui nous l'enseigne? Ce n'est pas la raison, c'est la foi (3). Sur cela beaucoup

(1) *Quodlibeta*, quodlib. II, quæst. II.
(2) *Ibid.* quæst. III.
(3) « Intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem, in

de philosophes se récrient. Quoi ! sans l'intervention de quelque grâce divine l'homme n'aurait aucune notion de son âme ; il ne saurait l'affirmer ni comme forme substantielle, ni comme agent de la pensée, ni comme fondement de la vie. Voilà bien, en effet, ce que Guillaume paraît dire. Mais, s'il le dit avec quelques mystiques, il le dit encore avec des logiciens qu'on a rarement pris en défaut, ceux de Port-Royal, qui s'expriment ainsi : « L'idée qu'on a de la vie n'est « pas moins confuse que celle qu'on a de l'âme, ces « deux termes étant également ambigus et équivo- « ques (1). » Oui, sans doute, c'est une idée confuse, et cela prouve assez qu'elle ne vient pas de la raison pratique. Que maintenant on la fasse venir de la raison pure, de la conscience ou de la foi, rien n'importe moins : entre ces principes de connaissance la distinction n'est pas réelle ; il y a diversité, non de choses, mais de mots.

Quelle que soit l'origine de la notion de l'âme, c'est une notion certaine. Mais comment se comporte l'objet de cette notion. S'il est oisif, il est déjà défini ; mais, s'il est actif, la définition est imparfaite. Or il est actif, tout le monde en convient. Tout le monde n'accorde pas néanmoins qu'il soit actif par lui-même ; c'est une opinion assez commune qu'il agit au moyen de vicaires, qui ne vont pas sans lui, mais ne sont pas en lui. Ainsi, comme on l'a vu, la plupart des réalistes

corruptibilem, quæ tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per experientiam quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere talis substantiæ proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit Aristoteles non curo, quia ubique dubitative videtur loqui. Sed ista tria solum fide tenemus. » *Quodlib.* ; quodlib. 1, quæst. x.

(1) *Logique*, part. II, ch. xvi.

séparaient *in essendo* l'âme de ses qualités, pour attribuer à chacune de ces qualités une manière d'être quidditative. Elles sont, disaient-ils, des principes qui déterminent des actes. C'est de la vertu que procèdent les actions vertueuses, et de la science les découvertes qui agrandissent le monde de la pensée. Or, une simple relation ne peut être ni le principe ni le terme d'un acte; donc les qualités de l'âme sont en elles-mêmes, par elles-mêmes, des agents, c'est-à-dire, à proprement parler, des substances. Ce raisonnement est d'une fausseté manifeste; c'est un pur sophisme. Guillaume prend néanmoins la peine de le réfuter. Toute substance est, dit-il, un sujet dont l'essence est inaltérable. Or nulle part, si ce n'est en Dieu, l'on ne trouve la science absolue, la vertu parfaite et sans limites; donc la science et la vertu, comme toutes les autres qualités du même ordre, ne sont pas des actes entitatifs; ce sont tout simplement des relatifs, ou des manières d'être d'un sujet, d'une substance, et cette substance est l'âme humaine (1). Certains réalistes prétendaient encore, on ne l'a pas oublié, que l'âme sensible est un sujet qui diffère de l'âme intellectuelle, puisqu'elles ont, disaient-ils, l'une et l'autre des opérations qui leur sont propres. C'est encore une doctrine contre laquelle Guillaume est impatient de protester. L'intelligence et la sensibilité doivent être, il est vrai, distinguées, mais simplement comme formes diverses d'un même sujet (2). Il n'y a, chez chacun des individus, qu'une âme, qu'une substance spirituelle. Toutes les fois que le réalisme constate quelque phénomène, il s'empresse de poser quelque agent. Voltaire ne signa-

(1) *Quodlibeta*, quodlib. I, quæst. XVIII.
(2) Quodlib. II, quæst. X.

lait pas le premier cette cause de tant d'erreurs, lorsqu'il écrivait à Spalanzani ; « Nous avons souvent pris « pour une substance ce qui est une faculté de cette « substance (1). » Bien avant lui, dans une série de démonstrations claires, iréfutables, Guillaume d'Ockam avait réduit au néant toutes ces fictions de la fausse science. D'une part, les choses en elles-mêmes absolues sont aussi relatives par rapport à d'autres choses absolues ; les entités simplement relatives n'existent pas. D'autre part, la diversité des phénomènes ne donne aucunement lieu de supposer la diversité des agents. Du même agent proviennent les actes les plus divers. L'expérience nous l'enseigne à toute heure. Ainsi donc au nombre des êtres qui sont n'ajoutons pas inutilement des êtres qui n'ont jamais été. Après Guillaume d'Ockam, ces deux décisions sont devenues, dans l'école nominaliste, deux décrets, et la philosophie moderne les accepte au même titre.

L'âme étant définie, que notre docteur s'explique ensuite sur le problème de la connaissance. A cette question il répond d'abord : « Toute connaissance vient « à la fois d'un sujet connaissant et d'un objet connu. » Cette proposition, on le sait, n'est pas nouvelle ; mais il importe de l'entendre commenter par le maître des nominalistes. Pour qu'un objet soit la matière d'une connaissance, il suffit, disent les logiciens, qu'il puisse être, il suffit même que l'esprit puisse le classer arbitrairement, comme la Chimère, dans le nombre des choses possibles. C'est là une sentence de l'école : qu'une chose existe ou n'existe pas, dès qu'elle peut exister, elle se classe parmi les entités du genre de la substance. Guillaume proteste dès l'abord

(1) Voltaire, *Œuvres*, tom. LXXIII de l'édit. de Kehl, p. 247.

contre cette sentence. Pour qu'un objet soit un des éléments nécessaires, une des causes de la connaissance, ce n'est pas assez, dit-il, qu'il puisse être. Que faut-il encore? Il faut qu'il soit, et qu'à ce titre, comme étant, il possède la propriété d'être perceptible par le sujet. Bien avant Descartes, Guillaume d'Ockam avait connu le nom de cette propriété. C'est l'évidence. L'évidence est ce qui démontre la réalité vraie, l'existence d'un objet.

Or, qui recueille cette démonstration? C'est le sujet, le sujet doué de certaines facultés. De ces facultés, la première en ordre, la plus nécessaire est la puissance intuitive, *vis intuitiva*. Ici prenons garde au sens des termes. Guillaume définit la puissance intuitive ce par quoi l'intellect est capable de contempler et de voir, *intueri*, les objets externes, et, avant de l'opposer à la puissance abstractive, *vis abstractiva*, qui donne le concept général des choses, il fait remarquer que la notion perçue par la puissance intuitive a pour effet immédiat la mise en action de l'intellect. L'objet ayant été senti, l'intellect, informé de son existence, juge qu'il est. Ainsi toute connaissance procède à la fois d'une sensation et d'un jugement (1). Socrate est: voilà une affirmation simple, qui répond à la notion incomplexe du terme ou des termes d'une chose. Mais (Guillaume d'Ockam veut que nous insistions sur ce point) bien que toute notion incomplexe ait pour cause l'existence même d'un objet, *dependet causaliter ab objecto in fieri et esse*, et bien que le jugement ne

(3) « Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cujus potest sciri utrum res sit vel non sit. Quod si sit res, statim *judicat* intellectus rem esse, et *evidenter* concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiæ. » In 1 *Sentent.* prolog., quæst. I. — Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 866.

puisse se défendre d'adhérer au témoignage de l'évidence, *licet verum sit quod intellectus alicui veritati assentit dum extrema sentiuntur* (1), il ne faut pas cependant considérer la sensation comme la cause immédiate, totale ou partielle de l'acte judicatif ou du jugement; elle n'est cause immédiate que d'une mise en action, elle ne détermine que le premier mouvement de l'intellect, et l'énergie judicative, qui contient le jugement en puissance et le produit en acte, doit être scrupuleusement distinguée des autres énergies mentales, comme étant une faculté qui est ce qu'elle est par elle-même, et dont l'action s'exerce sur son propre théâtre, dans son propre domaine (2). Après l'intuition

(1) G. Biel, *Epitome et collector. in libros Sentent. Guill. Ockam*; Prolog. quæst. I.

(2) La même question est traitée par Guillaume d'Ockam dans ses *Quodlibeta*. Et voici dans quels termes :

« Utrum intellectus noster pro statuto cognoscat intuitive sensibilia ? Quod non; quia visio sensitiva sufficit cum cognitione abstractiva ad cognoscendum sensibilia esse : ergo intuitiva superfluit.

« Contra : Quicquid perfectionis potest sensus, hoc potest intellectus; sed hoc est perfectionis; ergo, etc,

« Ad quæstionem dico quod sic. Quia intellectus cognoscit evidenter propositionem contingentem de sensibilibus, ergo habet notitiam incomplexam sufficientem ad causandum notitiam illam complexam; sed abstractiva sensibilium non sufficit; ergo, etc. Ad primum in oppositum dico, quod, tenendo animam sensitivam esse eamdem formam cum intellectiva, non est dicendum quod visio sensitiva recipitur in anima intellectiva, sed recipitur in corpore vel in alia potentia derivata ab anima in corpore. Si enim reciperetur in anima intellectiva, anima separata per potentiam Dei saltem posset habere in se omnem sensum; quod non est verum.... Si autem sint diversæ formæ, sicut credo quod sunt, tunc dico quod visio sensitiva non sufficit ad causandum assensum propositionis contingentis, quamvis sufficit ad causandum actum in appetitu sensitivo.... : quia eadem forma tunc esset subjectum sensationis et actus appetendi. Si dicas quod intellectiva et sensitiva non distant situ, hoc non valet, quia idem numero dicitur esse videns et assentiens... Ad aliud dico quod differentia inter visionem sensitivam et intellectivam innotescit nobis partim per experientiam, partim per rationem : per experientiam, quia puer videt sensibiliter et non intelligibiliter; per rationem, quia anima separata habet visionem intellectivam

vient, comme nous l'avons dit, l'abstraction. Guillaume la définit en ces termes : « L'abstraction est une fa- « culté qui ne fait pas évidemment connaître si la « chose contingente est ou n'est pas (1) ». Ainsi la notion de l'existence ne vient pas de l'abstraction; c'est l'intuition qui la procure. L'idée abstraite peut être l'idée de la Chimère ; mais quand l'intuition m'a fait concevoir l'idée de Socrate, je suis fermement convaincu que Socrate existe. Ce n'est pas à dire que toute notion abstraite soit mensongère. Non sans doute; il est simplement dit que l'abstraction ne prouve pas la réalité, l'existence réelle de ce qui en est l'objet; mais, comme ordinairement une intuition la précéde, il n'y a pas danger d'erreur pour la raison; la raison, que l'intuition éclaire, sait toujours ou peut toujours savoir qu'une chose est ou n'est pas. Qu'est-ce donc qu'abstraire? Cela s'entend de deux opérations qui correspondent à deux ordres d'idées. L'idée intuitive est toujours singulière; l'idée abstraite l'est quelquefois, lorsqu'elle est, par exemple, l'idée simple d'un élément qui, dans la nature, est l'inséparable partie d'un tout composé, ou bien encore l'idée d'un objet pris en lui-même, à part de toutes les circonstances qui lui sont naturellement contingentes, ou d'un grand

et non sensitivam... Ad aliud dico quod visio sensitiva est causa potentialis visionis intellectivæ, sed non est causa potentialis assensus sine visione media, quia notitia complexa præsupponit notitiam incomplexam in eodem subjecto.. *Ad principale dico quod visio sensitiva non sufficit, sed requiritur visio intellectiva.* » *Quodlibeta.* Quodlib. I quæst. xv.

(1) In *Sentent* prolog. quæst. I. De même dans les *Quodlibeta* : L'énergie intuitive a pour fin d'affirmer l'existence ou la non-existence d'une chose : « Per notitiam intuitivam non tantum judico rem esse quando est, sed etiam non esse, quando non est. » Quant à l'énergie abstractive, elle n'affirme rien quant à l'existence ou à la non-existence : « Ergo necessitas est ponere differentias inter illas notitias. » Quodl. I, 9. v.

nombre de ces circonstances; mais le plus souvent l'idée abstraite est générale, universelle, comme recueillie de plusieurs singuliers, *abstrahibilis*, *abstracta a multis singularibus*. Ainsi le concept spécifique de l'homme, recueilli des qualités similaires de Socrate de Callias (1). Voilà des définitions qu'il ne faut pas oublier. Enfin il y a un troisième ordre d'idées qui ne sont proprement ni singulières ni générales, et qu'il importe beaucoup de définir ; ce sont toutes les idées qui naissent de l'observation psychologique du moi. J'ai, par exemple, la notion des actes de mon intelligence, des actes de ma volonté, de mes joies, de mes peines. Ce ne sont pas là, suivant Guillaume, des idées abstraites ; ce sont des idées intuitives ; tandis que, si l'on considère l'intelligence, la volonté, la passion, le bonheur, non par rapport à certains actes déterminés, mais comme certains principes généraux des phénomènes dont l'âme est le sujet, les notions de ces principes viennent de l'abstraction.

Telle est donc la théorie de la connaissance que nous propose Guillaume d'Ockam. Deux ordres de faits, et à ces deux ordres de faits deux énergies qui correspondent. Dans chacun de ces deux ordres, quelques faits secondaires ; de même, auprès de chacune de ces énergies, quelques facultés auxiliaires. Cette analyse psychologique est tellement simple que dès l'abord elle séduit et semble vraie. L'apparence est-elle trom-

(1) « Abstractiva notitia dupliciter accipitur. Uno modo accipitur pro notitia universali abstracta a multis singularibus, ut conceptus specificus omnium hominum; et talis cognitio non est aliud quam cognitio alicujus universalis... Alio modo accipitur notitia abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia, et ab aliis conditionibus quæ contingenter accidunt rei ; virtute cujus de re contingenti non potest sciri an sit vel non sit... » G. Biel. op. cit. lib. I, quæst 1 prologi.

peuse? Peut-être ; mais présentement nous avons moins affaire de critiquer que d'exposer, et notre exposition est encore bien loin d'être complète.

Guillaume nous a déclaré son sentiment sur les moyens de connaître, sur l'origine des idées ; mais qu'entend-il par une idée? C'est une question fort grave, surtout en scolastique. Une idée est-elle, dans l'entendement, une sorte de chose, une entité représentative qui, comme déterminée, comme actuelle, occupe son lieu propre? Ou bien est-elle un simple fait psychologique, une modalité passagère de l'âme, un phénomène qui ne dure pas au-delà de l'acte intellectuel dont il est le produit, et qui n'est lui-même, conséquemment, ni un acte ni le sujet d'aucun acte? On connaît la solution de ce problème qu'a présentée saint Thomas au nom de son école. Cette solution, que nous n'avons pas acceptée, que rejettent d'une seule voix tous les récents interprètes d'Aristote, et, avec eux, tous les philosophes de ce temps-ci, nous sera-t-elle de nouveau recommandée par Guillaume d'Ockam ?

Ici, d'amples explications sont nécessaires, et, comme nous allons aborder ce qu'il y a peut-être de plus original dans toute la doctrine de Guillaume, on nous permettra d'employer sa terminologie pour reproduire aussi fidèlement que possible de très subtiles distinctions. Cette terminologie rigoureuse, il l'a presque totalement inventée, craignant de se faire mal comprendre en usant de mots qui, tour à tour employés afin d'exprimer des choses différentes, n'avaient plus même un sens précis pour ceux qui les prononçaient. Guillaume fait plus d'une fois à ses contemporains le reproche très mérité d'avoir converti la logique en une pure logomachie par l'abus de ce langage énigma-

tique, se donnant, dit-il, beaucoup de mal pour composer, avec des mots d'une valeur indécise, « des discours « prolixes et inintelligibles, qu'on dirait des propos de « gens somnolents (1) ». Parlons donc sa langue particulière, si barbare qu'elle soit. Elle ne manque pas, à la vérité, de précision.

C'est à peu près ainsi qu'il s'exprime. Au premier degré de la connaissance est la notion appréhensive. Mais la notion appréhensive n'est pas l'idée parfaite ; il faut, pour l'achever, que l'intellect adhère à la notion qu'il a saisie. Le produit de cet acte ultérieur est la notion adhésive, en vertu de laquelle l'intellect affirme soit la vérité soit la fausseté du complexe propositionnel. Ainsi, toute proposition mentale, correspondant aux termes d'une proposition vocale, est un acte appréhensif. « Socrate est un homme », voilà les termes ; l'idée que l'esprit se forme de Socrate en tant qu'homme, voilà la notion appréhensive ; enfin l'assentiment que l'intellect accorde à cette proposition, en reconnaissant que Socrate est vraiment un homme, que l'homme se dit à bon droit de Socrate, et non pas de Bucéphale ou de Bruneau, tel est l'acte adhésif, et de l'acte adhésif vient la notion adhésive, c'est-à-dire l'idée de tel homme qui s'appelle Socrate. Guillaume appelle cette idée un concept, et il se demande si ce concept est subjectivement ou objectivement dans l'âme, ou bien encore s'il n'est qu'une modalité du sujet pensant.

On sait quels ont été les promoteurs les plus ardents du système qui donne aux concepts une existence subjective. Ce ne sont pas les réalistes du parti de saint

(1) Guill. Ock. Præfat. *Logicæ*.

Anselme et de Duns-Scot. Ceux-ci se sont empressés d'accepter ce système, qui leur convenait à tant d'égards; mais leur affaire principale n'a pas été de le patroner; ils avaient bien plus à cœur leur thèse de l'universel *a parte rei*, pris comme sujet externe de toutes les déterminations conceptuelles. Saint Thomas et la plupart de ses disciples se sont au contraire montrés d'autant plus favorables au système des entités conceptuelles qu'ils l'étaient moins à la thèse des universaux réels. Pourvu que les touts naturels fussent retranchés du nombre des êtres, ils se tinrent pour satisfaits, et ne virent ensuite aucun inconvénient à considérer comme autant d'êtres, au sein de l'âme, tous les universaux par elle-même crées. En tant qu'il possède, dans l'entendement, une existence permanente, en tant qu'il y est lui-même, distinct de la pensée et distinct des autres concepts qui lui sont toutefois semblables en nature, tel concept est subjectivement, dirent-ils, au sein de l'âme, et, dans cet état, il est un substant apte à recevoir toutes les informations ultérieures qui peuvent venir le modifier. Guillaume proteste contre cette définition du concept. Le sujet psychologique, c'est l'âme elle-même, c'est l'intellect; c'est, quelque nom qu'on lui donne, cette portion du moi qui sent, juge et pense. Qu'on l'inscrive au nombre des entités vraies, au nombre des substances, soit! Guillaume ne s'y oppose pas : l'âme est, en effet, le sujet pensant, et, comme sujet d'actes différents des actes du corps, l'âme peut être attribuée au genre de la substance. Mais autre est la nature de l'âme prise en elle-même, autre est la nature de ses concepts. Elle est subjectivement, réellement, elle est une chose qui persiste; mais peut-on lui assimiler,

comme autant de choses, ces concepts adventices, fugitifs, dont la mobilité déconcerte l'analyse toujours trop lente à les saisir? Après Gérard de Bologne, après Durand de Saint-Pourçain, Guillaume proteste vivement contre une assimilation si mal justifiée.

Quelle est donc la définition vraie du concept? Parmi les nominalistes, il en est qui le définissent une image artificielle des choses, *quoddam fictum*, qui est dans l'âme, non pas subjectivement, mais objectivement; objectivement à l'égard de l'âme, l'ayant pour sujet. C'est la doctrine qu'Arnauld expose dans ce passage : « Je dis qu'une chose est objectivement dans « mon esprit, quand je la conçois. Quand je conçois le « soleil, un carré, un son, le soleil, le carré, ce son « sont objectivement dans mon esprit, qu'ils soient « ou qu'ils ne soient pas hors de mon esprit. Il ne « faut pas confondre l'idée d'un objet avec cet objet « conçu, à moins qu'on ajoute : « *en tant qu'il est ob-* « *jectivement dans l'esprit* »; car être conçu, au « regard du soleil qui est dans le ciel, n'est qu'une « dénomination extrinsèque, qui n'est qu'un rapport « avec la perception que j'en ai. Or, ce n'est pas cela « que l'on doit entendre quand on dit que l'idée du « soleil est le soleil même, *en tant qu'il est objective-* « *ment dans mon esprit;* et ce qu'on appelle être ob- « jectivement dans l'esprit n'est pas seulement être « l'objet qui est le terme de ma pensée, mais c'est « être dans mon esprit intelligiblement, comme les « objets ont accoutumé d'y être; et l'idée du soleil est » le soleil en tant qu'il est dans mon esprit, non for- « mellement, comme il est dans le ciel, mais objecti- « vement, c'est-à-dire en la manière que les objets

« sont dans notre pensée (1) ». C'est ainsi qu'Arnauld expose son sentiment sur la nature des vraies et des fausses idées, et l'on dirait qu'en écrivant ces lignes l'habile censeur de Malebranche avait sous les yeux ce passage de G. Biel, le célèbre ockamiste : « Ils « disent que notre intellect, percevant une chose du « dehors, s'en forme en lui-même une similitude, qui « est telle en être objectif qu'est la chose du dehors « en être subjectif. Ainsi un architecte, voyant une « maison, en fabrique une pareille en son esprit; non « pas réellement pareille, car cette fiction n'a rien de « réel, et néanmoins pareille puisqu'elle est objecti- « vement, c'est-à-dire selon sa manière d'être dans « l'esprit, selon ce qu'elle y représente, telle qu'est sub- « jectivement la maison extérieure (2) ». Ces deux passages d'Arnauld et de Biel s'expliquent réciproquement. Voici donc quelle est, en résumé, cette thèse de l'être objectif, de l'image artificielle, opposée par quelques-uns des nominalistes à la thèse contraire des entités subjectivement conceptuelles. L'idée n'est pas, dans l'âme, un sujet, un acte proprement dit ; mais elle y est en tant que représentation objective, en tant que figure. Ainsi l'intellect, contemplant une chose du dehors, se la figure en lui-même, et cette similitude est objectivement à l'égard de l'âme, de la pensée, comme la chose dont elle est la similitude est subjectivement dans la nature. Un architecte voit une maison, une maison de briques, et se la représente mentalement telle qu'il l'a vue; mais cette représentation mentale n'a rien de réel, rien de subjectif. Il en est d'elle comme d'une image dans un miroir. Assurément cette

(1) A. Arnauld, *Vraies et fausses idées*, ch .v.

(2) G. Biel, In prim. *Sentent. Ockami*, dist. II, IX, 8.

image n'est pas quelque chose réelle, quelque entité vraie, sur le miroir qui la supporte, et cependant elle est bien semblable à ce qu'elle reproduit. De même, ce qui est pensé est l'objet de la pensée et termine l'acte de penser ; mais l'intellect ne vient pas de créer, en pensant, une chose vraie, une essence subjective. Le terme de l'acte intellectuel est simplement un concept, qui, fidèle image de la chose externe, témoigne pour elle, et doit intervenir à sa place dans les opérations ultérieures de l'intellect.

Tout cela est subtil; mais quand on veut bien y regarder de près, on saisit même les plus délicates, les plus tenues de ces distinctions. Nous ne nous y arrêterons pas davantage en ce moment, car, nous l'avons dit, ce n'est là qu'une des définitions du concept admises dans l'école nominaliste. Guillaume ne la repousse pas; cependant, il ne l'admet que comme probable, et il en est une autre, non moins probable, qu'il semble préférer, quoiqu'elle ne lui semble pas encore satisfaisante. Dire que le concept n'est qu'objectivement dans l'âme, c'est bien dire sans doute qu'il n'y est pas subjectivement ; mais ce terme « ob« jectivement » ne peut-il pas être mal entendu? En outre, n'est-il pas facile de confondre cette image façonnée par l'intellect en essence objective, *quoddam fictum existens objective*, avec les entités représentatives si chères à l'école réaliste ? Guillaume d'Ockam propose donc cette autre définition du concept ou de l'idée: un concept est une « qualité » de l'âme, existant dans l'âme, *existens in mente*, qui représente les choses du dehors comme elles sont, ou, du moins, comme elles semblent être, et cette « qualité » de l'âme, si l'on recherche quelle en est la

nature, n'est pas naturellement distincte de l'intellection de ces choses, de ces objets. Changez deux termes de cette thèse; au mot « qualité » substituez celui de « modalité, » qui certainement exprime le même rapport, et remplacez le mot « intellection » par celui de « perception, » qui ne vaut ni plus ni moins, vous avez la définition de l'idée la plus généralement acceptée dans l'école cartésienne : « Je prends « pour la même chose, dit Arnauld, l'idée d'un objet « ou la perception d'un objet..; les idées sont ou des « attributs, ou des modifications de notre âme... Ce « que j'entends par les êtres représentatifs, en tant « que je les combats comme des entités superflues, ce « ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement « distingués des idées prises pour des perceptions; « car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres « ou de modalités représentatives, puisque je soutiens « qu'il est clair à quiconque fait réflexion sur ce qui « se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement représenta« tives (1) ».

Entre l'une et l'autre des définitions que nous venons de reproduire, Arnauld ne voit aucune différence, et il oppose sans choix l'une ou l'autre aux fictions réalistes de Malebranche. Nous avons dit pourquoi Guillaume avait montré plus de goût pour celle-ci que pour celle-là. Adversaire impitoyable de logiciens très retors, nous voulons dire peu sincères, il devait surveiller avec le plus grand soin tous les termes de ses propositions, afin de n'être pas mis en contradiction avec lui-même. Mais, en fait, Arnauld a raison :

(1) *Vraies et fausses idées*, ch. v.

au même point arrivent et se rencontrent les partisans des deux opinions. Défini soit une qualité de l'âme, soit une image objective représentée sur le miroir de l'âme, le concept ne se distingue pas catégoriquement de ce qu'est l'acte de concevoir ; ce qui veut dire que, suivant l'une et suivant l'autre définition, le concept est également dépourvu de toute réalité..

Cependant, nous l'avons fait prévoir, même la seconde de ces deux opinions n'est pour Guillaume qu'une opinion probable, et finalement il doit en proposer une autre d'un nominalisme plus tranché. Cette qualité de l'âme lui est encore, dit-il, suspecte. Aristote ne semble attribuer à l'âme que des puissances, des habitudes et des passions. On ne voit pas bien, d'ailleurs, comment une qualité peut être l'objet d'un acte intellectuel. La plus probable de toutes les opinions lui paraît donc celle-ci : toute passion de l'âme est l'acte qui la manifeste. Et voici comment il justifie cette opinion : « L'intellection saisissant une « chose en tire la simple notion de cette chose singu- « lière, et l'on appelle cette notion une passion de « l'âme, dont la propriété naturelle est de tenir lieu de « cette chose singulière. Ce mot « Socrate » tient « lieu par convention de l'individu qu'il désigne, et « quand on me dit « Socrate court, » ce que je m'ima- « gine voir courir ce n'est pas le mot que j'entends, « c'est la personne que ce mot désigne ; quiconque « entend affirmer quelque chose de la notion acquise « d'une chose singulière, ne conçoit pas que cette no- « tion est telle ou telle ; il conçoit que telle ou telle est « la chose représentée par cette notion. Or, ainsi « qu'un mot tient lieu par convention d'une chose sin-

« gulière, mais en raison de la notion acquise de cette « chose singulière, de même, l'intellect se formant « d'autres notions qui ne représentent pas plus cette « chose que cette autre, tel mot, comme, par exem- « ple, le mot « animal, » ne signifie pas plus Socrate « que Platon et ne tient pas plus lieu de l'un que de « l'autre.... Je dis brièvement que toutes ces notions « s'appellent passions de l'âme et que la propriété na- « turelle de ces notions est de représenter les choses, « comme la propriété des mots est de les représenter « par convention (1) ». Telle est donc la définition définitivement préférée par Guillaume : toute pensée, naturellement représentative de la chose pensée, est l'acte même de penser. Quand nous exposerons la doctrine de Guillaume sur la nature de l'universel, nous aborderons l'examen des détails que nous devons maintenant négliger. Ce qui nous importe surtout ici, c'est de rechercher l'argument principal de sa critique, de cette critique qu'il sut rendre invincible. Or, il nous semble que nous l'avons trouvé. Dès que les idées ne sont plus comptées au nombre des choses, que de chimères s'évanouissent!

Demandons-nous d'abord ce que devient la célèbre théorie des espèces. Les mots « espèces » et « idées » sont quelquefois, en scolastique, pris l'un pour l'autre, mais pas toujours ; cette synonymie n'est pas, en toute circonstance, parfaitement rigoureuse. Or, comme nous avons pris à charge de montrer Guillaume d'Ockam arrivant au dernier terme de la simplification des êtres, après avoir réduit en vaine poussière tout l'édifice des abstractions réalisées, nous ne sau-

(1) Guill. Ockam., *Super art. veterem*; sur le préambule du *Perihermeneias.*

rions, sans négliger un détail intéressant, ne pas raconter comment, avec quelles armes, il a livré combat aux espèces proprement dites.

Gabriel Biel expose très clairement quelles étaient, au temps de Guillaume, les opinions reçues dans l'école sur la nature des espèces. Nous avons déjà fait connaître la plupart de ces opinions. Nous n'hésitons pas néanmoins à les représenter de nouveau, la matière étant de soi-même fort obscure, et les critiques de Guillaume devant être mises en regard des assertions dogmatiques contre lesquelles il s'est énergiquement prononcé. Voici donc quel était l'état de la question.

Certains docteurs disaient d'abord des espèces que ce sont certaines qualités insensibles, produites par l'objet sensible; insensibles, mais toutefois étendues et de forme sphérique, qui, nées de l'objet, résident et se meuvent dans l'espace intermédiaire, où elles produisent à leur tour d'autres espèces et d'autres encore, liées, enchaînées entre elles, et formant une série continue qui a pour limite, d'une part, l'objet sensible, et, d'autre part, l'organe du sujet sentant. Comme en ces espèces est la représentation de l'objet, cette représentation est multiple, puisqu'elles sont en nombre. Cependant chacune d'elles est l'exacte copie de la chose en tant qu'individuelle, et il ne manque à chacune de ces copies aucune des circonstances individuantes qui sont, dans la nature, inhérentes au composé. Aussi que déposent-elles sur l'organe des sens? Elles y déposent une empreinte individuelle, qui détermine le sens à former la sensation première; et de là vient la notion intuitive de l'objet singulier, notion qui se prend elle-même pour

l'espèce, non pas *in essendo*, bien entendu, mais *in significando*. Cependant cette sensation première, adéquate à l'espèce individuelle, n'est que la sensation extérieure. Or, de même que de l'objet sensible part une chaîne d'espèces sphériques qui va rencontrer l'organe sensuel, ainsi de la sensation extérieure procèdent d'autres espèces, qui, par les veines et les nerfs, *in sanguine et per nervos*, se dirigent vers le sens intime, ou sens commun. Ces espèces de seconde formation sont, comme les premières, incomplexes, individuelles, et représentent l'objet de la même manière; mais elles le représentent sur un autre organe, l'organe du sens commun, elles causent un autre acte psychologique, l'acte de la sensation sentie. Vient enfin un troisième degré d'espèces individuelles, qui, partant du sens commun, vont trouver l'organe de la mémoire, et meuvent cet organe à produire un acte nouveau, dont l'effet est de recueillir la notion individuelle qui a pris l'origine d'une sensation évanouie. Finalement transformée dans l'officine de la mémoire, cette notion devenait alors ce qu'on appelait le fantôme, ou l'idée représentative, l'image permanente de l'objet absent. Voilà donc les trois degrés d'espèces sensibles. Il a été dit qu'on ne voit pas ces espèces, qu'elles ne tombent pas sous les sens, et que, par opposition aux objets, elles sont vraiment insensibles. Mais elles étaient nommées sensibles, par opposition aux espèces intelligibles, comme agissant sur les puissances qui sont du domaine de la sensibilité.

Ensuite on passait à l'ordre des espèces intelligibles. Une intellection est un fait de conscience qui diffère complètement de toute sensation. Pour pro-

duire une intellection, il faut, d'une part, le fantôme qui est l'idée représentative d'une chose individuelle, et, d'autre part, une espèce de ce fantôme, apte à commercer avec l'énergie intellective ; il faut enfin une manifestation de l'activité propre à cette énergie. Dégagée de toutes les circonstances individuantes, l'espèce émanée du fantôme n'est plus, disait-on, individuelle, elle est devenue quelque chose d'universel. On la nommait *species intelligibilis prævia,* et l'on jugeait nécessaire de la supposer pour expliquer les opérations de l'intelligence, l'intelligence ne pouvant jamais se trouver en rapport direct avec le fantôme venu de l'espèce sensible, puisque cette image de la chose externe, sans être matérielle comme cette chose, en représente néanmoins toutes les conditions formelles, c'est-à-dire toutes les manières d'être individuelles, et qu'il n'y a rapport, commerce, relation qu'entre semblables (1).

Cette théorie des espèces n'est pas tout à fait celle de saint Thomas. Il y a moins de précision dans les explications que donne saint Thomas au sujet des espèces. Mais, devant réfuter une erreur commune aux deux sectes, Guillaume présente la thèse qu'il veut combattre comme l'ont précédemment exposée ceux qui l'ont le plus compromise. Il use ainsi d'un droit qu'on ne saurait lui contester.

Voici maintenant sa première conclusion. L'objet sensible ne produit aucune de ces espèces intermédiaires, définies des natures différentes de cet objet, et antérieures à l'acte de la sensation qu'elles déterminent. Il ne faut pas multiplier les êtres sans néces-

(1) Biel, *In Sent. Ockami*, lib. II. dist. III, q. 2.

sité, *non est pluralitas ponenda sine necessitate ;* et quelle nécessité y a-t-il de supposer l'existence de telles espèces? L'existence d'une chose se prouve *a priori* ou *a posteriori* : *a priori*, c'est-à-dire par la lumière intérieure, par l'adhésion de la conscience aux principes qui se révèlent d'eux-mêmes à l'entendement; *a posteriori*, c'est-à-dire par l'expérience. Ce n'est pas de l'expérience que vient la notion des espèces, car elles ne sont pas sensibles, et il n'y a démonstration empirique que des choses sensibles. Elle ne vient pas non plus de principes connus par eux-mêmes; de celui-ci, par exemple, que le moteur et la chose mue doivent être simultanément. En effet, la simultanéité ne pourrait s'entendre ici que de l'unité de lieu, et, pour prouver que l'espèce est nécessaire, il faudrait d'abord prouver que l'objet ne peut agir sur le sujet sans être nécessairement dans le même lieu. Or, ne voit-on pas que le soleil cause des effets très variés, qui n'occupent pas le même lieu que leur cause? Guillaume avait étudié la physique ailleurs que dans les *Auscultа physica* d'Aristote. L'occasion s'offrant à lui de le faire voir, il ne la néglige pas. Nous n'avons pas à le suivre dans cette digression sur le domaine de la philosophie naturelle ; mais, quand il en revient, écoutons-le nous disant ce qu'il a eu l'intention de nous démontrer. Comme on a comparé les espèces invisibles, mais réelles, aux rayons qui, partis du soleil, traversent l'étendue qui le sépare de la terre, Guillaume s'est proposé d'établir que le principe générateur de la lumière agit en ligne droite, immédiatement, sur les objets les plus distants de lui, et non par le moyen d'espèces solaires dont la fonction serait de mettre le soleil céleste en contact avec les choses terrestres.

Ainsi point de ces simulacres, qui, suivant Démocrite et quelques réalistes du moyen-âge, occupent un lieu dans l'espace, et ont pour charge de rendre possibles les rapport des objets et des sens. Le langage de Guillaume est, sur ce point, aussi explicite, aussi résolu que celui de tous les docteurs écossais (1).

Deuxième conclusion : « Que le sens externe soit « pris pour un organe ou pour une simple puissance, « dans aucune de ces deux acceptions il ne peut être « dit recevoir une espèce nécessairement formée « avant la première sensation. » Il ne s'agit plus ici de l'espèce réalisée dans l'étendue intermédiaire ; il s'agit de cette espèce impresse, objectivement empreinte sur l'organe externe, qui remplit un rôle pareil dans les systèmes, d'ailleurs divers, de Duns-Scot et de saint Thomas. Guillaume en nie l'existence, comme il a déjà nié celle de l'autre. Pour causer une sensation, il suffit, dit-il, d'un objet, l'objet extérieur, l'objet qui visiblement est dans la nature, et d'une puissance mentale, la sensibilité, pourvu, toutefois, que rien ne vienne mettre obstacle aux opérations de cette puissance. Telle est la déclaration de Guillaume. Si l'espèce impresse était, ajoute-t-il, nécessairement réclamée par la faculté sensitive, et s'il n'était pas possible qu'une sensation eût lieu sans l'intervention d'une telle empreinte, cette empreinte, définie, par ceux qui la supposent, quelque réalité, demeurerait, même en l'absence de l'objet, à la surface du sens externe ; or comme, en cet état, elle entretiendrait des rapports permanents avec la sensibilité, il résulterait de leur commerce la production d'une multitude de sensations

(1) G. Biel, lib. II *Sentent. Ock.*, dist. III, q. 2.

identiques, et l'âme abusée verrait ou croirait toujours voir les mêmes objets, depuis longtemps disparus. Mais ce sont là de vaines fictions. Il s'agit du premier degré de la connaissance. Eh bien, qu'y trouve-t-on? On y trouve une simple intuition, dont tout le monde, à l'exception de quelques philosophes, sait l'origine. Interrogez en effet la multitude des illettrés; elle répondra sans hésitation qu'elle ne voit pas là de mystère, que cette claire intuition résulte d'un rapport direct entre un objet visible et un sujet voyant? Pourquoi donc supposer des espèces, des empreintes? Qu'expliquent-elles, et qui, sans elles, n'est pas expliqué (1)?

Guillaume n'hésite pas à reconnaître que certains sens, la vue, par exemple, reçoivent les images, les portraits des objets externes. Il conteste que ces images précèdent et déterminent la sensation, mais il accorde volontiers qu'elles l'accompagnent. Ainsi, que l'on ferme les yeux après avoir vu quelque lumière; cette lumière apparaît empreinte sur la rétine. De même, quand on a contemplé quelque prairie éclairée par les rayons du soleil, qui dessinaient avec vigueur, sur des plans variés, ici des herbes d'une riche verdure, là des eaux brillantes, des troncs noueux aux solides contours, cette prairie et tous ces accidents se reproduisent sur l'organe externe, et l'on peut de nouveau, quand on a fermé sa paupière, les contempler dans ce miroir. Guillaume ne veut, ne peut nier cela; il va même jusqu'à déclarer que la perception des images gravées sur la rétine affecte la sensibilité et est une certaine manière de voir, qui a pour objets véri-

(6) G. Biel, *ibid.*

tables la lumière, la couleur figurées sur l'organe, et non pas la chose du dehors ; mais il fait remarquer que ces figures, que ces images ne sont pas les espèces des réalistes, car elles n'ont pas été reçues par l'organe avant l'acte de la sensation, et n'ont, par conséquent, pris aucune part à cet acte. L'objet senti et le sujet sentant, voilà les deux seules causes de la sensation. La représentation formelle de l'objet sur la rétine est un autre fait que la présence de l'objet dans le monde externe; de même, la perception de cette représentation formelle est un fait qui vient après la sensation proprement dite et en diffère complètement (1). Telle est l'analyse de la troisième conclusion. Guillaume accorde, par la quatrième, que, même après l'achèvement de la sensation, certaine image plus ou moins fidèle de l'objet perçu demeure quelque temps empreinte sur l'organe externe ; mais il prend encore soin de distinguer cette image de l'espèce, l'espèce étant définie non pas ce qui suit, mais ce qui précède l'acte ; *quod species non ponitur nisi solum ut sit principium actus* (2).

Enfin, voici la formule de sa cinquième conclusion : « Quand a eu lieu l'acte du sens interne, ce sens, « qu'on peut appeler aussi l'imagination, conserve « une certaine qualité, *aliqua qualitas*, qui le dispose, « *inclinans*, au renouvellement de la sensation, *ad* « *similem sensationem eliciendam.* » En effet il n'est

(1) « Imprimitur illa qualitas (*c'est-à-dire l'image de la lumière, de la prairie*) ab objecto sensibili simul cum actu videndi, et non est objectum illius actus qui secum causatur : sed, post primum actum terminatum ad aliquid sensibile excellens, habet visus alium actum perfectiorem qui vocatur apparitio et est cognitio intuitiva ; et respectu illius actus secundi est illa qualitas impressa objecto et ejus causa partialis. » Biel, *ibid.*

(2) Biel, *ibid.*

pas contestable qu'on se rappelle les objets absents. Si donc l'acte premier de la sensation a dû s'accomplir en la présence de la chose externe, le souvenir de cette chose est un acte postérieur qui s'accomplit en l'absence de cette chose. Mais il n'y a pas d'acte, s'il n'y a, d'une part, un sujet, et, d'autre part, un objet. Quel sera donc l'objet de la sensation renouvelée ? Ce sera, suivant Guillaume, certaine disposition de l'âme, une manière d'être, *habitus*, appartenant à la catégorie de la qualité. Mais cette explication n'est pas suffisante. L'objet de l'acte propre à l'imagination, objet ici désigné par les termes fort vagues de *qualitas*, d'*habitus*, semble mieux nommé par les réalistes un être représentatif, une espèce. Il s'agit donc pour Guillaume ou de prouver que ce nom ne convient pas à cet objet, ou d'admettre au sein de l'âme certaines entités, postérieures, il est vrai, à l'acte de sentir, mais, du moins, antérieures à l'acte d'imaginer. Voici comment il s'explique à cet égard. L'acte de l'imagination a pour causes, d'une part, l'effet de la sensation externe, c'est-à-dire la notion intuitive, et, d'autre part, l'énergie dont le propre est d'imaginer. L'énergie imaginative opère donc sur la notion intuitive, laquelle est déjà définie et est bien connue pour n'être pas une espèce. Veut-on nier ce rapport direct de l'énergie imaginative avec une notion dépourvue de fondement réel, la vision d'une chose qui n'est pas une chose? Préfère-t-on supposer une série continue d'actes intuitifs, engendrés les uns par les autres, et placer à l'extrémité de cette série la notion apte à devenir cause partielle de l'acte imaginatif? Mais cette thèse d'enfantements successifs n'est pas seulement chimérique; elle est encore tout à fait inutile. Une notion ne

saurait naturellement différer d'une notion, et, quand la pluralité n'est pas nécessaire, pourquoi la supposer ?

Concluons donc premièrement que l'objet sensible ne produit aucune de ces espèces insensibles, qui, dit-on, agissent sur la puissance sensitive et la déterminent à former la sensation première, étant admis, toutefois, que la qualité de la chose externe peut affecter l'âme de telle façon qu'il y demeure une qualité de même nature, et que cette qualité mentale peut elle-même devenir l'objet d'une sensation autre que la perception de la chose externe. Concluons secondement que, s'il n'existe dans l'espace intermédiaire aucune des « idoles » inventées par Démocrite, de même il n'existe, dans notre laboratoire imaginatif, aucune de ces entités représentatives, de ces natures, de ces espèces qu'y font figurer saint Thomas et Duns-Scot, étant néanmoins reconnu que la notion de la chose sentie demeure acquise à l'entendement après l'acte de la sensation première, et que l'imagination a le pouvoir d'évoquer, pour ses opérations particulières, ces notions des choses individuelles, qui deviennent ainsi les objets de sensations renouvelées.

Telle est la doctrine de Guillaume d'Ockam sur les espèces intermédiaires et sur les espèces impresses ou expresses. Mais le produit de l'imagination, de la fantaisie, le *fantasma*, n'est que le signe de la chose individuellement sentie. Rien de ce qui précède ne concerne donc la puissance intellective. Voici maintenant les conclusions de notre docteur quant aux opérations de cette puissance.

Il n'y a pas d'espèces sensibles ; il n'y a pas non plus d'espèces intelligibles. C'est là ce que Guillaume

déclare en ces termes : *Ad habendam cognitionem intuitivam, quæ est prima cognitio intellectus, non oportet ponere speciem intelligibilem, aut aliquid præter intellectum et rem cognitam* (1). Cela est clair et décisif. Ainsi que la sensation a été définie l'acte résultant d'un rapport entre l'objet externe et la sensibilité du sujet, de même, dira-t-on, l'acte intellectuel est un effet déterminé par ces deux causes partielles : la puissance intellective du sujet et la chose par lui sentie. Ni l'un ni l'autre de ces deux actes ne réclame une espèce. Parmi les raisons que Guillaume d'Ockam fait valoir contre la thèse contraire, il y en a de très subtiles, qu'on pourrait prendre pour de simples jeux d'esprit, mais il y en a d'autres qui sont parfaitement déduites. Voici l'une des raisons plus spécieuses que vraiment convaincantes. Le signe représentatif d'une chose suppose une connaissance acquise de la chose représentée. Représenter, c'est rappeler à la mémoire une chose absente; c'est présenter de nouveau, une seconde fois. Or on dit de l'espèce qu'elle précède la connaissance ; donc elle n'est pas l'image représentative d'un objet connu ; donc elle n'est pas. Voilà certainement un pur sophisme. Parmi les raisons plus valables, nous reproduirons celle-ci. Quel motif allègue-t-on pour supposer, outre l'intellect et l'objet, l'espèce intelligible? On invoque ce principe : *simile simili cognoscitur ;* d'où l'on argue sententieusement que l'objet corporel et matériel ne peut exercer une action directe sur l'intellect incorporel et spirituel; et l'on ajoute que ce rôle, que cette action immédiate convient à l'espèce,

(1) *Ibid.*

immatérielle et spirituelle conme l'intellect. Soit ! mais si la nature de l'objet matériel ne lui permet pas d'être l'une des causes partielles immédiates de l'intellection, il ne sera pas non plus cause partielle immédiate de l'espèce intelligible, cette espèce étant, suivant les prémisses, incorporelle et immatérielle. En voulant démontrer qu'elle est nécessaire, on prouve donc qu'elle n'existe pas. Il en est de même de l'objection tirée de l'intervalle qui sépare l'objet externe du sujet intelligent. Si l'on prouve que l'objet ne peut entrer en commerce avec le sujet parce qu'il en est distant, on prouve en même temps que l'objet ne peut former dans le sujet l'espèce intelligible, car il n'est pas moins éloigné de cette espèce que de l'intelligence. Imagine-t-on que l'espèce intelligible ne vient pas immédiatement de l'objet, mais qu'elle tient à l'objet par une chaîne d'espèces dont elle est le dernier anneau ? Mais, outre ce qui a été dit contre l'hypothèse des espèces intermédiaires, ne voit-on pas que le premier-né de ces corpuscules est nécessairement matériel comme l'objet dont il émane, que ses rejetons le sont comme lui, et que ni les uns ni les autres ne peuvent en conséquence produire cette espèce immatérielle dont il est besoin. En somme, la thèse des espèces intelligibles ne se justifie pas ; tout ce qu'on allègue dans l'intérêt de cette thèse s'évanouit devant l'examen. L'intellection est un fait qu'on ne conteste pas, qu'on ne peut contester ; mais c'est un fait dont le mode est pour nous mystérieux. On a beau greffer des suppositions sur des suppositions, on arrive toujours à ce fait, qui est irréductible à tout autre, inexplicable par tout autre, la connaissance intuitive d'un objet matériel par un sujet spirituel. Voltaire écrivait au directeur de

l'*Encyclopédie :* « Tâchez, quand vous serez au mot « pensée de dire que les docteurs ne savent pas « plus comment ils font des pensées qu'ils ne savent « comment ils font des enfants (1). » Guillaume d'Ockam ne s'exprime pas avec cette aisance et cet agrément; mais, l'opinion de Voltaire n'est-elle pas la sienne ?

Après avoir traité de la connaissance intuitive, Guillaume recherche si quelque espèce est plus nécessaire aux opérations dont le produit est la connaissance analytiquement abstractive. Ceci n'est pas niable : quelque chose la précède dans le sujet. Elle n'est pas, en effet, le simple concept d'une simple vision. Elle succède à ce concept pour le décomposer, pour en tirer une notion qui n'est pas celle d'une nature concrète. Donc quelque chose l'a précédée ; donc il y a dans le sujet quelque chose d'antécédent, *aliquid prævium*, à l'acte de la puissance abstractive, et l'on demande quel est cet *aliquid prævium*, si ce n'est pas une espèce. Quelquefois, répond Guillaume, la notion intuitive de l'objet externe provoque immédiatement l'esprit à déduire un jugement d'un jugement ; d'autres fois cet antécédent, dont la nécessité n'est pas douteuse, est cet *habitus*, cet acquit intellectuel qui procède lui-même d'une abstraction antérieurement formée. Mais, ni dans l'un ni dans l'autre cas, il n'y a lieu de faire intervenir une espèce. S'agit-il enfin de l'abstraction synthétique, qui recueille de plusieurs la notion de ce qui s'accorde, se ressemble, soit essentiellement, soit accidentellement, chez les individus numérables et distincts ? On répond que cette connais-

(1) Voltaire, *Lettres à d'Alembert ;* lettre v.

sance est vague ou déterminée, absolue ou connotative, selon que les connaissances singulières, desquelles elle est abstraite, sont elles-mêmes absolues ou connotatives, vagues ou déterminées. En effet le concept universel, recueilli des concepts singuliers, signifie communément ce que ceux-ci signifient individuellement. Mais il faut remarquer que l'acquisition d'une connaissance intuitive n'apporte aucun changement à la manière d'être de l'intellect; en d'autres termes, que l'intellect, après avoir acquis mille connaissances intuitives, n'est pas plus disposé qu'il ne l'était auparavant à en acquérir de nouvelles. Or, il n'en est pas de même des connaissances abstractives ; elles viennent d'une faculté qui se perfectionne en s'exerçant ; l'intellect qui a contracté l'habitude d'abstraire est devenu plus prompt à répéter cet acte. C'est cette habitude, cette disposition que l'on a prise pour une chose, et l'on a défini cette chose une entité conceptuelle, une espèce intelligible. Mais, encore une fois, tout cela n'est que fiction. Il a été prouvé que la sensation ne réclame aucune espèce externe ou interne De même, l'intellection intuitive ou abstractive s'explique, autant du moins qu'elle peut s'expliquer, sans ces êtres de raison dont on a tant abusé.

Telle est la théorie de la connaissance qu'a proposée Guillaume d'Ockam. Nous en avons reproduit l'ensemble et les principaux détails, et nous ne regrettons pas la peine que nous avons prise pour en donner une exposition complète, quoique sommaire. Cette théorie est nouvelle ; et comme tout le système qui porte le nom de Guillaume d'Ockam a pour base cette substitution d'une vraie psychologie aux imaginations décevantes de l'idéologie scolastique, nous

ne pouvions avoir trop à cœur de l'étudier et de la faire connaître. Maintenant allons directement aux trois questions. Nous allons voir Guillaume les résoudre avec la plus grande facilité, soit contre les thomistes, soit contre les scotistes, réprimer les longs écarts de la logique, débarrasser la physique de toutes les entités fabuleuses qu'on avait si longtemps considérées comme les véritables objets de la science, et, pour tout dire en un mot, présider à la fondation de cette école du bon sens, de laquelle doit sortir, après les tumultes et les égarements de la Renaissance, cette philosophie tempérée, toujours défiante et toujours tolérante, vouée à la défense de la vérité pour elle-même, que l'on appelle, d'ailleurs à bon droit, la philosophie moderne.

CHAPITRE XXVIII.

Des universaux selon Guillaume d'Ockam.

Les trois questions qui se rapportent à l'universel pouvant être présentées dans un tel ou tel ordre, suivant les convenances particulières du philosophe ou de l'historien, interrogeons d'abord notre docteur sur l'universel avant les choses, puis sur l'universel dans les choses, enfin sur l'universel après les choses, et, le siège de l'universel avant les choses étant, comme on dit, l'entendement divin, avant tout apprenons de Guillaume quelle est son opinion sur la nature de Dieu.

« Dieu, dit Joseph de Maistre, s'appelle : « Je suis ; » « et toute créature s'appelle : « Je suis cela (1). » On ne saurait mieux exprimer une pensée plus juste. Toute créature de Dieu peut donc être définie ; mais Dieu ne peut l'être. Ce qui n'empêche pas que bon nombre des théologiens s'exercent encore à la définir de toutes façons, multipliant avec la plus téméraire fantaisie les attributs qu'ils croient devoir lui conférer. « On ne peut, dit M. de Rémusat, lire sans inquiétude « ces listes interminables d'attributs ingénieusement « déduits les uns des autres, que les auteurs de théo- « dicées nous donnent avec l'aplomb de naturalistes

(1) Jos. de Maistre, *Essai sur le princ. générat. des constitutions* : p. 69.

« décrivant, sous la dictée de l'expérience, les carac-
« tères observables d'un animal ou d'une plante (1). »
A qui s'adresse la critique de M. de Rémusat ? Ces auteurs de théodicées dont les témérités ont inquiété sa prudence philosophique, faut-il les nommer ? Cela semble inutile. Il suffit de savoir qu'ils sont modernes. Admirons donc la sagacité, admirons surtout la sagesse, le courage de cet ancien, qui dans une chaire conventuelle, clerc et ne parlant qu'à des clercs, osa devant eux discourir en ces termes sur les attributs divins : « Les saints d'autrefois ne se servaient pas de
« ce mot « attributs » ; ils employaient le mot « noms. »
« De même que certains docteurs de notre temps
« disent que les attributs divins sont distincts et divers,
« ainsi les docteurs d'autrefois disaient que les noms
« de Dieu sont distincts et divers, plaçant la diversité
« dans les noms, et l'unité, l'identité dans la chose
« signifiée. » On apprécie la finesse et la portée de cette remarque historique. Les docteurs d'autrefois ne connaissaient pas les attributs d'infinité, d'omnipotence ; ils nommaient simplement Dieu tout-puissant, infini. Or, que sont les noms ? Des signes. Et que signifient-ils ? Des vues, des concepts de l'esprit humain. Mais n'abrégons pas, continuons à citer :
« Tu me dis : on prétend que certaines choses ne sont
« pas réellement distinctes et le sont uniquement
« selon la raison ; mais comment faut-il entendre cet
« apophtegme ? Je te réponds que les docteurs d'au-
« trefois l'ont ainsi compris : plusieurs termes pris
« significativement se disent d'un même sujet réel ;
« et, quoique ces termes ne puissent être réellement

(1) Charles de Rémusat, *La philos. religieuse*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er août 1867, p. 754.

« distingués, ils peuvent l'être rationnellement... Ainsi « donc un seul sujet réel, sans aucune différence, « aucune diversité, aucune pluralité réelles, corres- « pond à divers modes rationnels, c'est-à-dire à divers « concepts, comme la chose signifiée correspond à « divers signes ; c'est pourquoi l'on dit de Dieu qu'il « peut être l'objet de distinctions rationnelles, parce « qu'il correspond à des concepts distincts, sans qu'il y « ait rien de distinct en lui-même... On voit maintenant « comment doit être résolue la question posée. Ma « solution est que les attributs divins sont distincts « selon la raison, parce que ces attributs sont unique- « ment des qualificatifs conceptuels, exprimés par la « voix ou par l'écriture, propres à signifier, à repré- « senter Dieu, que la raison naturelle peut abstraire « et légitimement déduire de la notion de Dieu (1). » C'est là parler clairement. Quelle est l'origine de la notion de Dieu? Il n'importe ; quand il serait prouvé qu'elle vient de la foi, elle n'en est pas moins l'objet, comme

(1) « Sancti antiqui non utebantur isto vocabulo attributa, sed pro isto utebantur hoc vocabulo nomina ; unde, sicut quidam moderni dicunt quod attributa divina sunt distincta et diversa, ita dicebant antiqui... quod nomina divina sunt distincta et diversa, ita quod non posuerunt distinctionem nisi in nominibus et identitatem et unitatem in re significata... »

« Si dicis tunc : quomodo intelligitur illud commune dictum, quod aliqua non distinguuntur realiter sed solum ratione? dico quod antiqui intelligunt sic illud dictum, quod de aliquibus terminis sumptis significative prædicatur idem esse realiter et non distingui realiter, et tamen de iisdem terminis dicitur distingui ratione... Sic unum et idem realiter, non variatum, sine omni diversitate, pluritate quoque ex parte rei, correspondet diversis rationibus, sive conceptibus, sicut res significata correspondet diversis signis ; et sic Deus dicitur distingui ratione quia correspondet diversis conceptibus sine omni distinctione ex parte sui ; et sic idem Deus realiter est multiplex ratione, ut dixit Augustinus... Ex prædictis patet quid sit dicendum ad quæstionem. Dico ergo quod attributa divina distinguuntur ratione, quia attributa divina non sunt nisi quædam prædicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quæ possunt naturali ratione investigari et concludi de eo. « *Quodlib.*; quodlib. III, quæst. 2.

dit Guillaume, l'objet d'une investigation rationnelle. Voilà donc la raison à l'étude, avec ses instruments d'optique, et Dieu devant elle. Elle voit, elle croit voir en lui certaines qualités, qu'elle désigne par certains noms. Mais ces noms qu'expriment-ils ? Ce qu'elle croit voir, ses vues, ses concepts abstraits. Il est, mais il n'est pas réellement cette chose et, en outre, celle-là.

On devine qu'un tel logicien ne doit pas faire un accueil favorable à la thèse des idées divines. La doctrine de Platon écartée, il discute celle de saint Thomas. On peut, dit-il, ainsi définir l'idée divine : ce qui étant connu par le principe effectif intellectuel sert au principe actif à produire un objet conforme. On a proposé beaucoup d'autres définitions. On a dit, par exemple, que l'idée divine subsiste en Dieu comme participant de son essence. Mais l'essence de Dieu est absolument une, tandis que ses idées sont multiples. Les idées sont en Dieu subjectivement ou objectivement. Or, si les idées sont en Dieu subjectivement et font partie de son essence, voilà cette essence se divisant en autant de parties qu'il y a de ces sujets entitatifs. Si, au contraire, elles sont objectivement en Dieu, elles ne participent pas de son essence, car on ne peut accepter l'essence de Dieu comme une manière d'être objective. Telle est la première conclusion de Guillaume. Voici la seconde : une idée n'est pas non plus un certain rapport existant dans l'essence divine. Ce n'est pas un rapport réel, car de Dieu à la créature il n'y a pas de relation réelle ; ce n'est pas un rapport de raison, car ce serait abaisser l'intellect divin au-dessous de l'intellect humain que d'admettre la nécessité de ce rapport, l'architecte construisant la maison suivant le plan qu'il en a conçu, sans être avec elle,

comme on dit, en rapport de raison. Qu'est-ce donc enfin qu'une idée divine? C'est tout simplement la créature de Dieu en tant que connue par Dieu. On dit de la créature qu'elle est connue par l'intellect divin avant que celui-ci la produise au dehors de lui-même. Or, connaître ainsi, c'est avoir l'idée de cette créature; d'où il suit que l'idée est la notion de la chose qui doit être et conformément à laquelle doit être cette chose : une notion, et rien de plus. Voici maintenant les propositions qui dérivent de ces prémisses. Premièrement, les idées sont dans la pensée divine non pas subjectivement ou réellement, comme quelques sujets, quelques entités, mais objectivement et intellectuellement, comme des modalités, des actes de l'intelligence; elles sont en Dieu comme sont en lui les créatures pensées par lui. Secondement, autant de choses doivent être essentiellement produites au titre de sujets distincts les uns des autres, autant il y a d'idées de ces choses distinctes objectivement en Dieu. Troisièmement, en autant de parties distinctes peut se diviser le tout des choses (matière, forme, etc., etc.), autant il y a d'idées distinctes en Dieu. Quatrièmement, les idées premières sont les idées des choses singulières, et non celles des espèces et des genres. Cinquièmement, les espèces et les genres, les différences et les autres universaux ne sont pas même, à bien parler, dans l'intellect divin tels que les conçoit l'intellect humain; si pourtant on se borne à les considérer comme devant être ultérieurement des qualités, des modalités de l'âme, singulières *in existendo*, communes *in prædicando*, on peut dire, en ce sens, qu'ils sont pensés par Dieu comme toutes les autres choses singulières. Sixièmement, il ne convient

pas de supposer en Dieu, comme on l'a fait, les idées des négations, des privations, du mal, du péché, car ce ne sont pas là des choses. Septièmement, pour conclure, l'infinité des idées de Dieu est en rapport avec l'infinité de ses œuvres. Qu'est-ce, en effet, pour Dieu, qu'avoir une idée? C'est penser, connaître une créature, et autant il en doit créer autant il en doit penser (1).

Cela paraît déjà suffisamment explicite. Cependant Guillaume d'Ockam croit devoir s'adresser d'autres questions. Les perfections des créatures, pensées éternellement par Dieu, sont-elles réellement distinctes entre elles? C'est sur ce problème que nos réalistes ont, comme on le sait, déliré. Guillaume, qui a fréquenté l'école de Duns-Scot, est mieux que personne renseigné sur leurs écarts ; il n'ignore pas que, pour distinguer entre elles les idées divines, on les a définies des entités positives, réelles, réellement représentatives, et ce sont là des définitions qu'il entend combattre. D'abord il montre où elles conduisent. Toute idée divine étant définie quelque quantité positive, il résulte de cette définition que les idées des créatures qui doivent être produites sont éternellement des entités inséparables de l'essence divine, et qu'ainsi, par exemple, l'*esse creabile* et l'*esse possibile* de toute créature sont de l'essence de Dieu, sont Dieu lui-même. Où cela va-t-il? A un système justement réprouvé. Ce qu'il faut dire, c'est que les perfections des créatures sont dans la pensée de Dieu comme ces créatures y sont elles-mêmes, c'est-à-dire objectivement, intellectuellement et non subjectivement, réellement. Veut-on quelques mots de plus ? Les voici : être

(1) In 1 *Sentent.* dist. XXXV, quæst. V.

objectivement en Dieu, être l'objet de la connaissance divine, cela signifie, sans rien de plus, être connu par Dieu. Non, il n'y a rien là qui donne lieu de supposer qu'il vient de se produire quelque espèce d'être représentatif. Cette pierre n'est pas en Dieu, parce que Dieu la connaît ; la connaissance qu'il a de cette pierre n'est pas elle-même une chose, un être ; c'est un fait mental, l'acte d'un sujet pensant. Entre les idées divines et les idées humaines toute la différence est celle-ci : chez l'homme, l'idée naît après la perception de l'objet externe ; en Dieu, l'idée précède la production de cet objet, et l'on peut dire, en ce sens, que les choses sont en Dieu virtuellement ; mais toute autre locution doit être rejetée, comme offrant matière à l'erreur. Les idées se distinguent entre elles sans aucun doute, chez Dieu comme chez l'homme ; mais cela veut dire simplement que Dieu, pensant Bucéphale ou Bruneau, ne pense pas Socrate. Supposer, pour motiver cette distinction, des entités, des images subjectivement représentatives, des êtres doués, au sein de l'intelligence divine, de tous les attributs des sujets réels, c'est imaginer de pures chimères (1).

Voilà, en peu de mots, comment le maître des nominalistes s'exprime au sujet des idées divines. Ce langage est assurément beaucoup plus acceptable que celui de Duns-Scot et de saint Thomas. Cependant, il y a lieu de remarquer que c'est encore par comparaison, par analogie, que procède notre docteur. Tel il connaît l'intellect humain, tel il suppose l'intellect divin : telles sont pour lui les idées humaines, de simples

(1) *Ibid.*, dist. XXXVI, quæst. I.

qualités, de simples actes du sujet, telles sont les idées divines, avec les seules différences qu'entraîne après elle la distinction du créateur et de la créature. Nous devrions donc nous inscrire contre ce langage, au nom même des axiômes nominalistes. Mais Guillaume a prévu l'objection qui doit s'élever, du sein de son école, contre toute affirmation absolue quant à la manière d'être de Dieu, et, l'ayant prévue, il a fait la déclaration suivante : « L'homme ne peut connaître ici-bas « ni la divine essence, ni la divine quiddité, ni quoi que « ce soit d'intrinsèque à Dieu, ni quoi que ce soit de la « réalité de Dieu... La loi de la nature est que l'homme « ne connaisse rien en soi, si ce n'est ce qu'il connaît « par intuition (1). Or, quand il fait emploi des seules « forces de la nature, il ne peut, au moyen de l'in- « tuition, s'élever à la vraie connaissance de Dieu... « L'essence divine, la quiddité divine peuvent, toute- « fois, nous être connues par quelque concept qui « leur est propre, non pas simple, mais composé, « que nous formons avec d'autres concepts abstraits « des choses... De même que notre notion de la créa- « ture peut devenir un concept simple et commun, « *potest cognosci in aliquo conceptu communi sim-* « *plici*, telle est notre notion de Dieu, qui ne peut « être acquise d'une autre manière. De la multitude « des choses communes, identiques, qui sont telles « par ce qui est contenu dans toutes, l'esprit humain « forme, en réunissant toutes ces choses identiques, « un même, qui désigne particulièrement ce contenu ; « et ce qui distingue ces choses communes est ce qui « est en celle-ci, en celle-là, et n'est en aucunes des

(1) C'est-à-dire, qu'on ne l'oublie pas, par la vision externe.

» autres. Donc toutes les choses communes prises « ensemble ne peuvent convenir à rien d'autre qu'à « un même. Or, il y a un grand nombre de concepts « simples, recueillis par l'abstraction, qui, les uns et « les autres, conviennent à Dieu et à quelque créa- « ture ; tous ces concepts, pris ensemble, forment « donc le concept propre de Dieu, et lorsque l'on « arrive à comprendre que ce concept est la repré- « sentation vraie de quelque chose, on connaît Dieu « dans ce concept... Cependant on ne le connaît pas « en lui-même ; ce qu'on connaît ici-bas, c'est un autre « que Dieu. Que sont, en effet, les termes de cette « proposition : la sagesse est quelque être, et pareil- « lement la justice, la charité? Ce sont des termes » qu'on emploie pour énoncer divers concepts dont « aucun n'est réellement Dieu. Or, les objets de la « connaissance, ce sont tous ces termes. Donc on « connaît par eux autre chose que l'essence même de « Dieu (1). » Et voici maintenant la conclusion de ce raisonnement, conclusion très réfléchie, où nous allons retrouver l'esprit de la sentence rendue contre la thèse des attributs divins : « On peut exprimer par une « dénomination extrinsèque que l'on connaît une « chose, quand on connaît immédiatement ce qui, « propre à cette chose, peut en tenir la place et la « représenter. Le concept n'est pas Dieu lui-même ; « donc la connaissance du concept ne fait connaître « Dieu ni médiatement ni immédiatement. Mais voici la « conséquence : si Dieu ne peut être connu de cette fa- « çon immédiatement, en lui-même, il peut du moins « être connu en autre chose que lui. Ainsi ne pouvant

(1) In prim. *Sentent.* dist. III, quæst. 2.

« pas connaître Dieu en lui-même, nous nous servons « pour nous le représenter d'un concept qui lui est pro- « pre, en attribuant à concept tout ce qu'on peut attri- « buer à Dieu, non comme étant ce concept, mais com- « me étant Dieu... (1). » En d'autres termes, le premier moteur immobile, la cause suprême de toutes les causes secondes, l'éternel auteur de toutes les choses périssables, Dieu, défini de telle et de telle manière, pourvu de tels et de tels attributs, n'est en fait, pour la raison humaine, que le plus universel des universaux.

Qu'est-ce que cette conclusion? C'est exactement celle de Locke (2); c'est encore celle que propose et développe, dans les derniers chapitres de sa *Métaphysique*, l'ingénieux critique de la raison pure. On l'a déjà sans doute remarqué: sur bien des points Guillaume d'Ockam, Locke et Kant se rencontrent et sont en parfait accord. En ce qui regarde la question de Dieu, quelle réserve n'était pas commandée au philosophe du XIV[e] siècle! Cependant, que l'on pèse l'un après l'autre tous les termes de la déclaration que nous venons de reproduire, on verra que la notion de Dieu s'y trouve réduite à un concept subjectif, venu de l'expérience, formé par la raison, qui représente la somme de diverses qualités abstraites des choses, mais ne répond

(1) « Denominatione extrinseca potest dici aliquid cognosci, ex hoc quod aliud immediate cognoscitur quod est proprium sibi, et hoc stare et supponere pro eo. Et non sequitur conceptus est Deus : ergo per hoc quod conceptus cognoscitur, non cognoscitur Deus nec mediate, nec immediate ; sed sequitur quod propter hoc non cognoscitur immediate et in se, sed in alio potest bene cognosci. Et hoc non est aliud nisi quod non possumus Deum in se cognoscere, utimur pro eo uno conceptu proprio, attribuendo sibi quidquid potest Deo attribui, non pro se, sed pro Deo. Et illum conceptum prædicamus non pro se, sed pro Deo, de omni illo de quo posset Deus ipse in se cognitus prædicari. » In prim. *Sentent.* dist. III, quæst. 2.

(2) *Essai philosoph.* livre II, ch. XXIII.

aucunement à la notion de Dieu lui-même, attendu que la vraie notion d'un objet est une idée simple, donnée par l'intuition, et qu'on ne peut, ici-bas, connaître suivant ce mode, c'est-à-dire voir, *intueri*, l'essence même de Dieu. Cela est clair. Et ne faut pas restreindre la portée de cette décision vraiment philosophique. Saint Thomas, saint Bonaventure, Duns-Scot et bien d'autres théologiens ont déjà prétendu qu'on ne peut, en ce monde, avoir la science, la connaissance parfaite de Dieu ; mais, nous l'avons fait remarquer, ce n'est pas là ce qu'on peut appeler un scepticisme sincère. Quand tous ces théologiens s'expriment ainsi, c'est pour distinguer les deux états de la créature, l'état de déchéance et l'état de gloire, et d'ailleurs ils accordent que la raison déchue peut encore s'élever d'elle-même à une connaissance, imparfaite sans doute, du moins suffisante, de la première des substances séparées. Or c'est précisément cette notion rationnelle de la substance divine que Guillaume d'Ockam critique et définit un concept arbitrairement composé ; composé de concepts qui sans doute expriment quelque chose de Dieu, *aliquid Dei*, mais ne désignent pas Dieu lui-même, la substance, l'essence de Dieu, *quod est Deus*. Ainsi non-seulement Guillaume rejette absolument la thèse de la connaissance *a priori*, la thèse de saint Anselme ; il va plus loin encore : abordant à son tour la notion *a posteriori*, il démontre qu'elle est nécessaire, il est vrai, mais insuffisante, comme ne représentant pas la réalité de son objet. Duns-Scot avait défini la notion de Dieu une notion abstraite. Hervé le Breton était ensuite venu prouver qu'une notion abstraite n'est la preuve d'aucune actualité. Guillaume d'Ockam reproduit la proposition de son maître et reconnaît que

les thomistes l'ont justement critiquée. Cependant, déclare-t-il aussitôt, cette notion abstraite de Dieu, cette notion qui ne représente pas son objet, c'est la seule notion de Dieu que possède la raison de l'homme, la seule qui lui permette de soupçonner, de deviner, de poser l'entité mystérieuse de la suprême cause. Faut-il en désirer une connaissance plus parfaite ? Sans aucun doute ; mais, en attendant, il faut s'en tenir à ce qu'on sait (1).

Arrivons maintenant au second problème. Quel est, au jugement de Guillaume, cet universel que Duns-Scot et les siens appellent la nature commune, le suppôt substantiel de toutes les différences accidentelles ? Sur ce point Guillaume doit s'exprimer en des termes peu différents de ceux dont saint Thomas a fait usage. Il importe, toutefois, de s'arrêter à ce qu'il déclare à ce propos, car c'est là ce qui doit être surtout remarqué, ce qui doit avoir le plus de succès dans l'école, ce qui doit être, aux yeux de Leibniz, le principal titre de Guillaume d'Ockam à la reconnaissance des philosophes. Nous ferons ici comme Tennemann, nous suivrons l'ordre dans lequel notre docteur se pose à

(1) Pour obtenir la conclusion finale du nominalisme sur la notion de Dieu, il faut aller encore au delà des termes employés par Guillaume d'Ockam, par Locke et par Kant. Nous la trouvons dans la *Physique* de Hobbes : « Quidquid imaginatur finitum est. Nulla ergo est idea, neque conceptus, qui oriri potest a voce hac *infinitum*... Quando dicimus rem aliquam esse infinitam, hoc tantum significamus non posse nos illius terminos rei et limites concipere : *neque aliud est concipere præter nostram impotentiam propriam*. Itaque nomen Dei non usurpatur ut illum concipiamus, est enim incomprehensibilis, sed ut honoremus ; et quoniam quidquid concipimus perceptum est ante in sensatione, nulla inesse homini potest imago rei quæ non sit percipienda sensibus. Nemo itaque concipere aliquid potest, nisi sit in loco et finita aliqua magnitudine præditum, et divisibile in partes. » Hobbesius, *Physica*, p. 204. Voir le *Mémoire* de M. Damiron sur Hobbes (*Mémoires de l'Acad. des sciences morales et politiques*, t. III).

lui-même les questions controversées, dans son commentaire sur les *Sentences* de Pierre le Lombard.

La première thèse qu'il aborde est celle-ci, que, sur le témoignage d'Aristote, il met au compte de Platon : l'universel univoque est une certaine chose, existant réellement hors de l'âme, intrinsèque à chaque singulier et de l'essence de chaque singulier; mais réellement distincte de chaque singulier, comme elle l'est d'ailleurs de tout autre universel. Ainsi l'homme universel est une chose vraie, existant réellement hors de l'âme, au sein de chaque homme; mais réellement distincte de chaque homme individuel, de l'animal universel, de la substance universelle et de toutes les espèces, de tous les genres. A ce compte, autant il y a d'universaux prédicables *in quid* de quelque singulier, autant il y a de choses réellement subsistantes dans la nature, au titre de substances indivises. C'est la thèse du réalisme extrême. Guillaume la condamne en quelques mots dont nous n'avons pas besoin de faire remarquer la précision et l'énergie : *Ista opinio est simpliciter falsa et absurda* ; « Cette opinion est tout simplement fausse et absurde. » Quoi! l'on ose prétendre qu'il existe, par exemple, une chose indivise chez tous les êtres, étant leur nature commune, leur commune substance. La foi dit bien, il est vrai, que l'essence divine est en plusieurs, sans que cette manière d'être en altère la mystérieuse unité; mais l'expérience commune atteste qu'il n'existe rien de tel au sein des choses. Toute chose faisant nombre avec une autre chose distincte d'elle est par elle-même numériquement une, parce que tout nombre est une collection d'unités; d'où il suit qu'une nature distincte réellement de tous les singuliers ne pourrait faire nombre avec eux que com-

me un tout positif, réellement séparé de ces singuliers; donc cette nature ne serait pas en eux, ne serait pas de leur essence. En outre, si l'universel était naturellement séparé de tous les singuliers, il serait lui-même un singulier. Or, aucun universel n'est une substance singulière, une en nombre, car si l'on attribuait à l'universel cette singularité, cette unité, je pourrais dire que Socrate est un universel. Il n'y a pas, en effet, de raison pour que telle substance singulière soit un universel plutôt que telle autre. Donc, aucune substance singulière n'est un universel; mais toute substance est une en nombre et singulière, puisque toute chose est une et non plusieurs choses (1). On ne l'a pas oublié, cet

(1) « Quod nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens evidenter probari potest. Primo sic : nullum universale est substantia singularis et una numero. Si enim diceretur quod sic, sequeretur quod Socrates erit aliquod universale, quia non major est ratio quod unum universale sit una substantia singularis quam alia. Nulla ergo substantia est aliquod universale. Omnis vero substantia est una numero et singularis, quia omnis res est una res et non plures. Si enim est una res et non plures est una numero....Si autem aliqua substantia est plures res, vel est plures res singulares, vel plures res universales. Si primum detur, sequetur quod aliqua substantia erit plures homines, et tunc, quamvis universale distinguatur a particulari uno, non tamen a particularibus. Si autem aliqua substantia erit plures res universales, accipio unam illarum rerum universalium et quæro aut est plures res, aut una et non plures. Si secundum detur, sequitur quod est singulare. Si primum detur, quæro : aut est plures res singulares aut plures res universales, et sic processus erit in infinitum, vel stabitur quod nulla substantia est universalis ita quod non est singularis. Item si aliquod universale erit substantia una existens in substantiis singularibus, distincta ab eis, sequetur quod posset esse sine illis, quia omnis res prior alia naturaliter potest per divinam potentiam esse sine ea. Sed consequens est absurdum : igitur, etc. Item, si illa opinio esset vera, nullum individuum posset creari si aliquod individuum præexisteret, quia non totum esse caperet de nihilo si universale quod est in eo prius fuit in alio. Propter idem sequitur quod Deus non posset unum individuum simpliciter adnihilare nisi cetera individua destrueret, quia, si adnihilaret aliquod individuum, destrueret totum quod est de essentia illius individui, et per consequens destrueret illud universale quod est in eo et aliis, et per consequens alia non manerent cum non possent manere sine parte suæ substantiæ quale ponitur illud universale..... Aliæ rationes multæ

argument est celui d'Abélard contre Guillaume de Champeaux. Que d'autres paralogismes contient encore cette thèse ! Guillaume en tire même, pour justifier son arrêt, plusieurs absurdités. Il se demande ensuite quel besoin on peut avoir, on croit avoir de la poser. On veut sans doute expliquer de cette manière comment l'essence se dit à la fois de plusieurs singuliers; ou bien, l'on ne sait pas autrement placer au-dessus des atteintes du scepticisme la science des choses, les termes généraux, les définitions. Mais, si c'est là le but qu'on se propose, on ne l'atteint guère. Cette nature commune, que l'on donne pour réellement distincte des singuliers, ne leur attribuerait pas l'essence comme en étant réellement distincte. Que si l'on écarte la supposition d'une distinction réelle, cette nature commune devient une partie de la chose subsistante. Mais une partie n'est pas un prédicat essentiel ; on ne dit pas de Socrate que c'est la matière, que c'est la forme ; on ne dit pas davantage que c'est l'humanité. Il n'est donc pas besoin d'admettre, pour sauver le principe de la définition prédicamentale, que l'objet de cette définition est une chose quelconque autre que le sujet et cependant intrinsèque au sujet. Quant à ces propositions diverses et nombreuses qui constituent la science des choses, il suffit, pour faire voir combien elles sont

possunt adduci quas causa brevitatis pertranseo, et eamdem conclusionem confirmo per auctoritates..... Ex prædictis auctoritatibus potest colligi quod nullum universale est substantia, qualitercumque consideretur. Unde consideratio intellectus non facit quod aliquid sit substantia vel non substantia, quamvis significatio termini faciat quod de illo non pro se prædicetur hoc nomen substantia vel non prædicetur..... Et ideo simpliciter est concedendum quod nullum universale est substantia quomodocumque consideretur, sed quodlibet universale est intentio animæ quæ secundum unam opinionem probabilem ab actu intelligendi non distinguitur. » *Logica*, prim. part., cap. xv. — Voir la même démonstration dans le comment. sur le premier livre des *Sentences*; dist. II, quæst. 4.

désintéressées dans la question présente, de rappeler que toute science réelle ou rationnelle se fonde sur ces propositions, qui sont seules, en effet, le véritable objet de la connaissance (1). Il importe donc peu à la science des choses que les termes d'une proposition soient des choses hors de l'âme, ou soient simplement des concepts représentant les manières d'être générales des choses. A quoi sert alors l'hypothèse des essences universelles, distinctes réellement des choses singulières ? A rien : *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora* (2).

Des réalistes plus exercés exposent leur opinion en d'autres termes. Reconnaissant que la logique et la philosophie naturelle repoussent également la thèse des essences indivisément universelles et intrinsèquement unies aux singuliers, ils préfèrent dire que l'universel est une chose vraie, réelle hors de l'âme, distincte de l'individu auquel elle est inhérente, mais numériquement multipliée, diversifiée, suivant le nombre des individus. Ainsi, disent-ils, l'humanité, qui est en Socrate se distingue réellement de l'humanité qui est en Platon ; mais la cause de cette distinction n'est pas la nature même de l'humanité, qui, par elle-même, *per se*, est universelle et commune ; cette cause est la différence individuelle qui vient saisir, resserrer, comprimer, *contrahere*, en Socrate, le tout qu'elle lui confère séparément, distinctement. Quelques scotistes prétendent que cette opinion est celle de leur maître. Mais, répond Guillaume d'Ockam, une chose

(1) « Sciendum quod scientia quælibet sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis quæ sciuntur, *quod solæ propositiones sciuntur.* » In I *Sent.* Dist. II, IX, IV.

(2) In *Sentent.*, lib. I, dist. XXXI.

ne saurait être distinguée d'une autre chose par quelque principe extrinsèque, et puisque la différence, réellement distincte de l'universel, ne lui est pas intrinsèque, l'universel ne saurait être formellement distingué par elle. Si donc l'humanité qui est en Socrate se distingue réellement de l'humanité qui est en Platon, cette distinction ne vient pas de la différence, elle vient de la manière d'être propre de l'humanité. Or, si telle est la manière d'être propre de l'humanité qu'elle soit naturellement divisible entre celui-ci et celui-là, elle n'est pas universelle ; donc il n'y a rien d'universel dans le particulier.

Mais le Docteur Subtil a rencontré des interprètes plus déliés encore que les précédents, qui présentent en ces termes la thèse de l'école franciscaine. L'universel est une chose hors de l'âme, une chose formellement distincte sans être distincte réellement. Ainsi, disent-ils, en toute chose existant hors de l'âme, soit totale, soit partielle, se trouvent à la fois une nature commune et une différence qui singularise cette nature, *contrahens hanc naturam ad singularitatem*, et c'est la différence contractant cette nature qui fait que la chose devient ceci, cela, *ut sit hæc res*. Or, sans être réellement distincte de la différence, la nature l'est formellement : en ordre de génération, *naturaliter*, la nature précède la différence, et, comme première en ordre de génération, elle est en elle-même indifférente à devenir tel ou tel singulier. D'où lui vient donc la singularité ? Elle lui vient d'une chose qui se présente à sa rencontre et contracte avec elle une intime union ; elle lui vient de cette différence individuelle, *differentia individualis contrahens*, qui, par elle-même, est déjà formellement celle-ci, celle-là.

Ainsi la condition nécessaire de la nature commune est d'être en chacun des individus, d'être unie d'une manière indissoluble aux sujets individuels et de réaliser un même avec la différence individuante, un même tout réellement individuel ; d'où il suit que, prise comme une en nombre, comme un tout universel existant en plusieurs sans aucune différence, cette nature n'est pas vraiment une entité du genre de la substance. Ceux qui l'ont ainsi définie se sont trompés. Quelle est, en effet, selon Duns-Scot, la nature de la différence? Nous l'avons dit en exposant sa thèse sur le principe d'individuation. Ce n'est pas une négation, ce n'est pas un accident, ce n'est pas une matière ; c'est quelque chose du genre de la substance et cette chose quelconque est intrinsèque à l'individu ; c'est la dernière réalité de l'être en tant que matière, de l'être en tant que forme, de l'être en tant que composé. De telle sorte, en toute chose, soit partielle, soit intégrale, on distingue plusieurs formalités : notamment la réalité de la nature, antérieure à la différence, et la réalité qui, venant de la différence, fait que cette chose est formellement celle-ci, non celle-là. Cependant ces formalités ne sont pas des choses essentiellement distinctes, séparées ; elles s'unissent en une même chose, bien qu'elles soient en elles-mêmes cette réalité et cette autre réalité. Voilà, selon quelques franciscains, la vraie doctrine de leur maître.

Guillaume d'Ockam oppose à cette doctrine les conclusions suivantes. Toute chose singulière est singulière par elle-même ; la singularité, l'unité, l'identité ne sont pas attribuées à cette chose par une détermination ultérieure, venant d'une formalité réelle. De la formalité commune procède, dit-on, la dissemblance ; et l'on

ose prétendre, en alléguant l'autorité de Duns-Scot, que cette ressemblance, cette différence sont en elles-mêmes « quelques petites choses, distinctes des choses « prises absolument. » C'est là vraiment une supposition ridicule. Les « laïques, » répond Guillaume (ce qui veut dire les ignorants), qui n'ont assurément aucune connaissance de ces petites choses, éprouvent-ils quelque embarras à constater que deux hommes blancs sont deux hommes semblables (1)? Il est donc, pour parler sérieusement, inutile de les supposer. Et il n'y a pas plus de raison d'admettre cette quantité que certains thomistes adjoignent à la matière comme une sorte de formalité nécessaire. Dès qu'une substance occupe dans l'espace un lieu quelconque, elle est par elle-même déterminée, elle a par elle-même telle étendue, telle quantité. On peut logiquement abstraire la quantité de la matière; réellement on ne peut distinguer la matière de sa quantité (2).

(1) « Laici, nihil intelligentes de rationibus, ita indubitanter dicunt duos homines albos esse similes sicut dicunt eos esse albos : quod non esset verum si similitudo esset quædam parva res de qua laicus nihil intelligit. » Quodlib. VI, quæst. 8.

(2) « Quando propositio verificatur pro rebus, si duæ res sufficiunt ad ejus veritatem, superfluum est ponere tertiam. Sed istæ propositiones : *Substantia materialis est quanta ; substantia materialis est circumscriptive in loco : substantia materialis habet partem extra partem*, et sic de similibus, verificantur pro rebus, et ad verificandum tales propositiones sufficit substantia cum suis partibus intrinsecis et locus, quia impossibile est quod substantia materialis sit in aliquo loco toto et partes suæ sint in partibus loci, nisi omnes illæ propositiones sint veræ si formentur ; ergo superfluum est ponere tertiam rem quæ sit quantitas ad verificandum illas propositiones. Sed non ponitur propter aliam causam ; ergo, etc., etc. » Quodlib. IV, quæst. 24. Guillaume dit de même ailleurs: « Quantitas non est res distincta realiter a substantia et a qualitate, sed aliqua quantitas est realiter eadem cum substantia et aliqua quantitas est realiter eadem cum qualitate ; unde quantitas non est nisi res existens circumscriptive in loco, si sit aliquis ambiens ipsam. *De sacram, altaris*; quæst. prœm. III, art. 2. Et plus loin, cap. XXVIII : « Non solum substantia potest esse quan

Toute chose, toute substance, est par elle-même singulière. Deux choses unies l'une à l'autre n'en font pas une seule, mais en font deux ; donc chacune d'elles est une par elle-même. Dire qu'une chose est singulière c'est dire qu'elle est celle-ci et non celle-là, et dire qu'elle est singulière, qu'elle est celle-ci, non celle-là, c'est simplement dire qu'elle est (1). Donc il n'y a pas lieu de rechercher le principe d'individuation. Être, exister, c'est être déterminé singulièrement, et cette détermination est un effet direct de la cause créatrice. Il n'y a rien entre Socrate et Dieu, ni matière, ni forme. Tous les intermédiaires imaginés sont de « purs riens, » *purum nihil* (2).

Enfin Guillaume se demande si l'universel est, de quelque manière que ce soit, à un titre quelconque, une réalité distincte de l'universel mental, conceptuel? Guillaume a d'abord combattu les platonisants, qui ont pris isolément les universaux pour les considérer comme certaines natures réellement distinctes des individus eux-mêmes ; ensuite il s'est déclaré contre

sine quantitate addita sibi, sed etiam substantia est quanta per suas partes substantiales sine omni quantitate quæ sit alia res absoluta distincta realiter à substantia et qualitate. »

(1) « Est tenendum indubitanter quod quælibet res imaginabilis existens per se, sine omni addito, est res singularis et una numero ; ita quod nulla res imaginabilis est per aliquod additum sibi singularis, sed illa est passio insequens immediate omnem rem, quia omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia. » *Super art. veterem*, in proœmium libri *Prædicabilium*.

(2) « An quilibet effectus simplex sit purum nihil antequam producatur? Et dico quod sic. . Non realius habet esse forma in potentia materiæ quam in potentia agentis ;... forma simplex est purum nihil... Similiter anima intellectiva est in potentia corporis et gratia in potentia animæ, et tamen utrumque est purum nihil. Præterea forma ante suam productionem nec est essentia, nec existentia : ergo est purum nihil. Præterea existentia talis formæ nihil est antequam producatur ; ergo etiam essentia, quia idem sunt... Proprie loquendo, forma non generatur, sed totum compositum. » *Quodlib.*, quodlib. II, quæst. 8.

l'hypothèse des universaux unis aux particuliers, mais formellement distincts des particuliers, comme possédant une actualité propre, antérieure aux différences individuelles ; enfin, il a rejeté l'explication fournie par quelques franciscains, l'explication obscure, bien que purement logique, suivant laquelle il y aurait dans l'individu deux réalités, l'une individuelle, l'autre commune, avec cette conjecture complémentaire, et pareillement chimérique, que, la réalité individuelle dominant la commune, l'individualiserait par une sorte de contraction. Maintenant Guillaume se tourne vers d'autres docteurs, qui défendent encore, mais en des termes plus réservés, plus timides, la substantialité de l'universel objectif. Ceux-ci reconnaissent que les universaux ne se distinguent pas naturellement des choses individuellement déterminées ; ils ajoutent même que l'intellect les en distingue seul, suivant le mode purement subjectif de l'abstraction ; ils soutiennent, toutefois, qu'ils sont, comme universaux, certaines choses hors de l'intellect. Ainsi, dans cette opinion, la forme du genre n'est pas, en elle-même, une forme simple ; cette forme se partage naturellement entre les formes des espèces, et l'intellect, qui possède la faculté de réunir ce qui est divisé, est le seul auteur des universaux pris pour des unités communes. Intellectuellement, la forme de l'espèce, du genre, est vraiment universelle ; mais réellement, c'est-à-dire déterminée dans tel ou dans tel sujet, elle est individuelle. Ainsi la même chose est, suivant sa nature essentielle, *secundum esse suum,* réellement, effectivement individuelle, et intellectuellement universelle. Ce qui revient à dire, avec un peu moins de subtilité, que la même chose est, sous un aspect, individuelle, et, sous un

autre aspect, universelle; que toute entité positive, par cela seulement qu'elle existe hors de l'âme, est individuelle, mais que, se présentant à l'intellect, soit comme déterminée, soit comme confuse, elle est, en premier lieu, individuelle, en second lieu, universelle. Ici Guillaume est près d'accorder ce qu'on lui demande; mais, avec beaucoup de raison, il trouve qu'on exprime une chose claire en des termes qui ne le sont pas. Pourquoi dire, en effet, qu'une chose réellement singulière devient universelle par le seul fait d'une considération de l'intellect? L'intellect ne change pas la nature des choses. La nature des choses est la singularité. Que l'intellect les connaisse ou ne les connaisse pas, elles sont et demeurent singulières, ce qu'elles sont nécessairement, ce qu'elles sont par la volonté de Dieu (1).

Rien n'est dans les choses à titre universel, rien n'existe universellement. Voilà ce que déclare très-fermement Guillaume d'Ockam, après avoir tour à tour discuté les thèses diverses de l'école réaliste. Qu'est-ce donc que l'universel? Un pur nom, un son de voix, *mera vox*, *flatus vocis?* On n'a pas manqué d'attribuer

(1) In I *Sent.* dist II, quæst. 7. « In responsione ad quæstionem, inter cætera tangit quod res potest esse subjectum et prædicatum, quod potest concipi et intelligi, docens quod nulla consideratione vel operatione intellectus, res potest mutari, sed bene denominatione extrinseca nominari, et tali quæ competit intellectui primo, sive intellectus considerationi, seu quæ competit alicui præcise per operationem intellectus, ut esse pars propositionis, subjectum aut prædicatum, etc., etc. Et ideo intellectus non potest rem singularem facere universalem, nec econtra. Et ideo, si esset aliqua natura universalis, intellectus non posset illam universalitem fabricare, sed necessario esset talis ex natura rei. Dehinc respondet quod, licet aliqua res composita realiter ex partibus posset dividi in partes reales ex quibus componitur, et ita necessario sit res vera, hoc tamen non oportet cum aliquid dividitur in suas partes, sicut signum in sua signata. Sic vox aliqua vel nomen substantiale dividitur in species et genera. » G. Biel, eodem loco.

cette opinion à notre docteur (1). Il dit en effet : « Au-
« cune chose n'est universellement hors de l'intellect
« humain, ni par elle-même, ni par l'addition de quel-
« que réalité ou de quelque imagination rationnelle ;
« de quelque manière qu'on l'envisage ou qu'on la
« conçoive, aucune chose n'est universellement ; il
« n'est pas moins impossible qu'une chose soit uni-
« versellement hors de l'intellect, de quelque manière
« que ce soit, si ce n'est par convention (comme, par
« exemple, ce mot « homme, » qui est singulier,
« exprime une idée universelle) qu'il est impossible
« qu'une considération quelconque, fondée sur une
« vue quelconque de l'être, fasse d'un homme un
« âne (2). » Mais il faut bien comprendre ce langage.
Il s'agit de savoir si l'universel peut, à quelque titre, être pris pour une chose, une chose du genre de la substance. Non certes, répond Guillaume d'Ockam, ce n'est pas une telle chose, à moins qu'il suffise aux partisans obstinés des entités universelles d'accepter pour leur universel réel ce son (chose, en effet, subsistant hors de l'intellect) que produit la voix en nommant une espèce, un genre. Mais s'ensuit-il que ces vocables ne représentent rien ? Vingt fois, dans ses divers ouvrages, Guillaume d'Ockam aborde cette question et la traite amplement. On sent qu'il craint d'être mal compris, d'être mis au nombre des sophistes discrédités qui passent pour les disciples du chanoine de Compiègne, et qu'il a fort à cœur de s'expliquer à ce sujet. Nous ne négligerons pas ses explications. Les voici.

Il s'est rencontré, dit-il, quelques maîtres qui ont

(1) M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 235 et suiv.
(2) In prim. *Sentent.* dist. II, quæst. 7

refusé tout fondement à l'universel, pour le considérer comme une frivole invention des dialecticiens. Eh bien ! au jugement de Guillaume, qu'on le retienne, ces maîtres ont commis une grave erreur (1). Quoi ! Ne semblait-il pas tout à l'heure être de leur avis ? On l'a pu croire, mais, en le croyant, on lui prêtait une opinion qui n'est pas la sienne. Il disait tout à l'heure que si l'on s'obstinait à soutenir que des universaux quelconques existent réellement, objectivement, hors de l'intelligence, il admettait volontiers la thèse de ces universaux réels, à la condition qu'ils seraient définis de purs sons de voix ; maintenant il va contredire les gens qu'ils prétendent que, n'étant pas réel hors de l'intelligence, l'universel est conséquemment un signe sans valeur, un prédicat fictif, qui ne répond à rien. Son opinion est donc que l'universel est, sinon dans la nature, du moins dans l'intelligence, autre chose qu'une imagination vaine, *tantum ex institutione voluntaria*.

Que l'on veuille bien se rappeler les principales données de sa doctrine sur les espèces intellectuelles ; elles contiennent toute sa doctrine sur les universaux. Deux opinions lui semblent à peu près également probables. La première consiste à dire que l'universel ne possède, à aucun titre, l'existence subjective ; qu'il n'est un sujet, un acte, ce qu'on appelle proprement une realité discrète, ni dans l'âme, ni hors de l'âme ; que c'est une fiction intellectuelle, *fictum quid*, qui est objectivement à l'égard de l'âme, et que cette exis-

(1) « Quarta posset esse opinio, quod nihil est universale ex natura sua, *sed tantum ex institutione, illo modo quo vox est universalis*, quod nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere prædicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria.... Sed hæc opinio non videtur vera. » In prim. *Sentent.* dist. II. quæst. 8.

tence objective de l'universel répond simplement à ceci : être intellectualisé, être pensé. Suivant la seconde opinion, l'universel est un qualificatif mental, qui signifie les manières d'être communes des objets externes, de même qu'un mot est, par convention, le signe commun de plusieurs choses. Ainsi le genre, même le plus général, existe réellement au sein de l'âme qui l'a produit. Il n'y est pas toutefois comme tenant lieu d'un objet identique à lui-même, il y est comme représentant plusieurs singuliers. En outre, la réalité qu'il possède, suivant les termes de cette définition, ne constitue pas une essence distincte de l'essence de l'âme; mais il adhère à l'âme, et, l'âme étant une substance réelle, il reçoit d'elle en participation le degré de réalité que tout sujet confère à son objet.

Ces deux opinions pourraient être aisément ramenées à une seule; elles ne diffèrent, il nous semble, que par l'opposition de ces mots *fictum quid* et *qualitas mentis*, et il nous importe peu qu'une idée, chose si peu susceptible d'une définition rigoureuse, soit définie quelque modalité de l'âme ou quelque création de l'intellect, pourvu, toutefois, que cette création soit donnée, comme elle l'est ici, pour objective, non pour subjective. Mais, ne l'oublions pas, nous sommes en scolastique, et, en scolastique, le choix des mots est toujours une grande affaire. Distinguons donc, comme le veut Guillaume d'Ockam, les deux définitions, les deux opinions qu'il nous présente.

A la première de ces opinions on oppose que l'objet de l'intellection est ce qui est intellectualisé par l'acte intellectuel. Or cet objet est nécessairement une chose du dehors. En effet, quand on dit : « L'homme est un « animal, l'homme est doué de raison, l'homme est

une substance, » on parle de l'homme réel, réellement existant hors de l'âme, et non pas d'un *quid fictum*, d'une fantastique vision de l'intellect. Voici donc la question : qui détermine l'acte intellectuel ? Est-ce l'objet externe ? Alors il est prouvé que cet objet compte au nombre des choses. Si ce n'est pas l'objet externe, il faut alors reconnaître que l'intellect ne possède pas une vraie notion de l'universel réel, soit distinct des choses, soit inhérent aux choses, et que toute définition prédicamentale est chimérique, ou, du moins, arbitraire. Cependant la fiction que l'on suppose est une similitude. Similitude de quoi ? Il est impossible qu'elle le soit d'elle-même ; elle l'est donc de quelque objet. Ainsi l'on argumente contre la première opinion. A la seconde on répond en deux mots : le concept représentant la chose suivant laquelle il est formé, tout concept sera nécessairement individuel si toute chose est individuelle. Par conséquent si le concept est universel, il représente, non pas une chose individuelle, mais une chose universelle.

Pour la première opinion Guillaume d'Ockam réplique ainsi. On demande quel est objet qui détermine la connaissance. Il n'y a pas un seul objet ; il y en a deux. L'un de ces objets est celui qui détermine l'intellect en puissance à produire un acte quelconque. L'autre est l'objet que l'acte même produit au sein de l'âme, et cet objet ne se distingue pas en essence de l'intellection même, *et ejus esse non est nisi intelligi.* Cela dit, Guillaume va continuer son raisonnement, quand il entend les partisans des espèces qui l'interpellent ainsi : Quoi ! vous le reconnaissez, l'intellect étant mis en mouvement, un acte est produit, cet acte est par vous défini quelque objet, et vous prétendez

ensuite que cet acte, cet objet, n'est pas essentiellement distinct de l'âme. Voilà ce qu'un logicien ne pourra jamais admettre. Guillaume se retourne aussitôt vers ces interrupteurs incommodes. Le concept et l'acte de concevoir doivent être, leur répond-il, distingués, mais non séparés. S'il plaît de dire que l'acte de concevoir peut, comme antérieur, être sans le concept, il faut avouer que l'acte de concevoir peut être sans objet, et que, par l'effet de cet acte, on ne conçoit rien. Qu'est-ce alors que cette conception par laquelle rien n'est conçu ? La vérité est que, dans toute conception, le sujet et l'objet se confondent, et forment essentiellement un même, bien qu'ils soient séparables par l'analyse. Les partisans des espèces insistent-ils ? S'ils insistent, Guillaume n'hésitera pas à sacrifier la première des opinions par lui présentées comme probable, pour s'en tenir à la seconde. Alors il ne dira plus que la connaissance a deux objets, l'un externe, l'autre interne. La pluralité ne devant pas, selon ses principes, être supposée sans nécessité, il abandonnera comme inutile cet objet interne auquel on s'obstine à vouloir attribuer une existence subjective, et, ne parlant plus que de l'objet externe, il dira : Oui, sans doute, l'acte de connaître universellement a pour objet la chose externe ; mais s'ensuit-il que la chose externe soit essentiellement conforme à l'universel conceptuel ? Non, assurément. En effet, le concept universel, représentant les qualités les plus générales des choses, ne vient pas de la considération d'une seule de ces choses, mais du rapprochement, de la comparaison de plusieurs. Il y a donc, en plusieurs ou en tous, des similitudes, des convenances vraiment réelles, réellement vraies. Qui en doute ? Oui certaine-

ment la notion universelle a son fondement réel dans la nature des choses. Le reconnaître c'est simplement adhérer à l'évidence. L'idée universelle, *qualité* de l'âme, *intention* de l'âme, n'est pas une imagination frivole ; c'est un concept recueilli, suivant la droite raison et conformément au témoignage de l'expérience, soit des choses mêmes, soit des manières d'êtres similaires des choses. Mais puisque ces manières d'être sont naturellement en plusieurs, elles ne forment pas dans la nature des essences indivisément universelles ; c'est dans l'âme, dans l'intellect, qu'elles atteignent cette unité. On définira donc l'universel : « Un concept singulier, signifiant à la fois plusieurs « singuliers, dont il est une similitude naturelle, non « pas quant au mode de l'existence, mais quant au « mode de la représentation (1). »

Nous croyons avoir fait connaître toute la doctrine de Guillaume sur les différents modes de l'universel. Ce n'est pas un de ces systêmes obscurs, tourmentés, comme celui de Duns-Scot, dont il faut avoir étudié toutes les parties avant de commencer à les comprendre. A peine Guillaume a-t-il dit son premier mot qu'on soupçonne déjà quel doit être le dernier. Rien n'est plus simple que son langage, rien ne s'enchaîne mieux que ses démonstrations, et comme la logique de l'orateur n'est jamais contredite par le bon sens de l'auditeur, l'auditeur et l'orateur raisonnent, argumentent ensemble et formulent ensemble les mêmes décisions. En résumé, voici les trois réponses de Guillaume aux trois grandes questions scolastiques.

La première proposition réaliste est celle-ci : l'universel est, comme essence indivise, ou comme essen-

(1) G. Biel, In 1 *Sentent.*, dist. II, quæst. 8.

ce divisible, une entité du genre de la substance. Sur ce point Guillaume déclare que, dans la nature, toute essence est singulièrement, aucune n'est universellement. Il accorde sans doute que tous les individus ont des manières d'être plus ou moins universelles, qui permettent de les classer dans telle espèce, dans tel genre, et que, l'expérience attestant la réalité de ces manières d'être, les espèces et les genres existent bien en quelque sorte réellement ; mais il nie que ces universaux aient, en eux-mêmes, quelque titre à l'existence, c'est à dire qu'il existe, soit en dehors de Socrate et de Platon, soit en Socrate et en Platon, un homme universel, constituant une essence actuellement conforme à ce que représente dans l'intellect ce terme universel : l'humanité.

La deuxième proposition de l'école réaliste est que les notions universelles, recueillies soit de l'essence réellement universelle (c'est le système de Duns-Scot), soit des similitudes essentielles des êtres (c'est ainsi que s'exprime saint Thomas), sont dans l'entendement des entités spirituelles, des formes permanentes, de véritables sujets, que l'intellect agent travaille, combine, divise et compose de mille manières. Non moins résolu sur cette question que sur la précédente, Guillaume d'Ockam reconnaît que la science des choses ne peut s'arrêter à la notion de l'individu, qu'elle est, en outre, la science de leurs rapports, de leurs convenances (1), et, loin de mettre

(1) « Sciendum est quod omnis disciplina incipit ab individuis ; unde Philosophus, secundo *Posteriorum* et primo *Metaphysicæ*, vult quod ex sensu, qui non sit nisi singularium, sit memoria, et in memoria experimentum, et in experimento sit universale, quod est principium artis et doctrinæ; et ita, sicut omnis cognitio rerum ortum habet a sensu, ita omnis disciplina ortum habet ab individuis; tamen de individuis non est scientia proprie dicta, sed de universalibus tantum pro individuis, et hoc propter eorum infinitatem,

en doute l'existence de ces notions universelles selon lesquelles l'esprit distingue, avec une parfaite certitude, ce qui est le propre des substances animales de ce qui est le propre des substances végétales ou minérales, ce qui est le propre de la race humaine de ce qui est le propre de la race chevaline ou bovine, il soutient que ces notions sont l'universel véritable, vainement cherché dans les choses où il n'est pas. Mais il ajoute que ces notions ne sont pas subjectivement dans l'âme, qu'elles n'y sont pas distinctes de la perception elle-même, et que, par conséquent, il n'y a dans l'âme aucune de ces espèces, aucun de ces fantômes, sans lesquels les réalistes ne savent rendre compte des opérations de l'intellect. Quelle est donc l'âme, à leur sens? Un petit monde, contenant une multitude d'être formés, créés par l'intellect agent (1). C'est une hypothèse que Guillaume d'Ockam repousse bien loin.

Enfin, sur les idées divines, il s'exprime comme sur les idées humaines. Non seulement il n'admet pas les idées qu'on a coutume de nommer platoniciennes, produites éternellement hors de leur cause, mais il rejette encore les idées éternellement produites au sein de leur cause, ne voulant entendre par idées divines que des modalités dont le sujet est l'intelligence du suprême moteur. Il ajoute même qu'en employant, après l'avoir défini, ce terme de modalités, il parle un peu librement de ce qu'il ignore, car la notion de Dieu vient d'une abstraction, non d'une intuition; or, à ce titre, une notion

quia diversa a diversis cognoscuntur, et ita pro communitate hominum esset inutile tractare de quocumque singulari vel de quibuscumque singularibus determinare. » *Sup. art. vet.*, libro *Prædicabil.* cap. de *Specie*.

(1) Quodlib. III, quæst. 2

n'est pas suffisamment certaine, l'existence réelle d'un être, de ses attributs, de ses actes, n'étant prouvée que par l'évidence, et l'évidence n'étant perceptible que par l'intuition.

Toute cette doctrine est, nous le reconnaissons volontiers, énergiquement nominaliste. Quel est, en effet, la proposition extrême du nominalisme? C'est bien, ne le dissimulons pas, celle-ci: l'universel est un pur nom. Or, c'est ce que maintes fois Guillaume déclare: « L'universel est, dit-il, un son de voix, un « mot écrit ou tout autre signe, soit conventionnel, soit « d'un usage arbitraire, signifiant à la fois plusieurs « singuliers. Ce signe est en lui-même une chose sin- « gulière, il n'est universel que représentativement, « de telle sorte qu'être en tant qu'universel con- « siste uniquement à représenter, à signifier plusieurs « choses à la fois (1). » Aucune définition ne saurait être plus nette, plus précise. Hobbes ne s'est pas expliqué plus résolument lorsqu'il a dit: « L'universalité « d'un même nom donné à plusieurs choses est cause « que les hommes ont cru que ces choses étaient uni- « verselles elles-mêmes; mais il est évident qu'il n'y a « rien d'universel que les noms, qui, pour cette rai- « son, sont appelés indéfinis. » Que l'on veuille bien, toutefois, ne pas se laisser effaroucher par ce langage un peu dur, et, après en avoir pesé tous les termes, on comprendra qu'il s'agit ici de l'universel réel des scotistes, de l'universel pris une chose du genre

(1) Est... universale vox, vel scriptum, aut quodcumque aliud signum ex institutione, vel voluntario usu, significans plura singularia univoce. Quod tamen signum est res aliqua singularis, et... ipsum solum repræsentative est universale, ita quod esse universale nihil aliud est quam repræsentare vel significare plures res singulares univoce. » Gabr. Biel. in prim. *Sent.* dist. II, quæst. 8.

de la substance, c'est-à-dire pour un sujet circonscrit par certaines limites, pour un être dont l'existence est péremptoirement démontrée par le témoignage de l'un de nos sens. Cette définition de la chose étant acceptée, quelle chose est l'universel ? Un nom, répondent Guillaume d'Ockam et Hobbes. Mais ce nom est-il vain ? N'est-il le signe d'aucune réalité ? Si Roscelin a dit cela, ce que nous ne croyons guère, Guillaume d'Ockam ne l'a pas dit. Non-seulement Guillaume a prouvé que le nom universel est le signe des convenances réelles qui se trouvent naturellement dans les choses diverses, mais encore il a fondé tout son système sur cet aphorisme : si l'universel n'est, dans l'ordre des choses externes, qu'un nom, ce nom vient d'un concept et ce concept, formé par l'intellect, est le véritable universel, l'universel conceptuel, qui se trouve, avant les choses, dans l'entendement divin, et, après les choses, dans l'entendement humain. Veut-on sur ce point une déclaration non moins catégorique que la précédente. La voici : « Les mots « sont, disons-nous des signes subordonnés aux « concepts ou aux intentions de l'âme. Nous les ap- « pelons signes.... parce qu'ils s'emploient pour « signifier ce que signifient les concepts de l'âme (1). » Voilà ce que déclare Guillaume et ce que le philosophe de Malmesbury repète. Qui donc, en notre temps, si peu qu'il ait philosophé, dit autre chose ? Nous le savons, on distingue le nominalisme du conceptualisme. Le nominalisme s'étant fait mal noter, on a mis en avant cette distinction comme un pavillon protecteur. Mais c'est un artifice de très récente in-

(1) *Logica* part. I. cap. I.

vention. Au XIV[e] siècle et même au XV[e], on disait nominalistes tous les philosophes qui refusaient d'admettre les universaux comme autant de choses, et Guillaume d'Ockam était, en conséquence, bien nommé leur prince, leur chef, *princeps nominalium* ; cependant, en le nommant ainsi, personne ne prétendait lui imputer cette fausse opinion que les noms universels, les universaux, sont de vains noms, des noms conventionnels qui ne signifient pas même des concepts intellectuels. Ce qu'il entendait, au contraire, ce qu'on entendait avec lui, c'est que les universaux, possédant, comme notions abstraites, l'existence psychologique, sont premièrement à ce titre, et que c'est là même leur manière d'être la plus vraie, la moins contestable. Ainsi l'on ne soupçonnait alors aucune différence d'opinion, aucune dissidence entre les nominalistes et les conceptualistes ; mais ce dernier qualificatif n'étant pas en usage, on se servait du premier qui avait le même sens. C'est ce qu'il ne faut pas oublier (1). Nous ne refuserons pas assurément de compter Guillaume d'Ockam parmi les nominalistes les plus déclarés ; mais, en le désignant ainsi, le donnerons-nous comme ayant à son tour repris et défendu l'absurde thèse dont Abélard veut que son maître Roscelin ait été l'inventeur ? Non assurément.

(1) Les phrases suivantes de Pierre Barbay nous attestent que, même de son temps, on ne s'y trompait pas : « Nominales, post Ochamum, admittunt pro subjecto universalitatis conceptus formales, ut Stoïci, et insuper nomina, univoce et indiscriminitative significantia multa singularia similia ; et inde Nominales dicti sunt quod tantum tribuant nominibus. Conceptus vocant universalia naturalia, quia ex natura sua repræsentant quidquid repræsentant : unde iidem sunt apud omnes gentes ; nomina vero vocant universalia arbitraria, quia ex hominum arbitrio suam habent significationem ; unde varia in variis terræ plagis. » M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 241.

Quelques observations sont encore nécessaires. Nous attribuons, pour notre part, une grande importance à la doctrine de Guillaume; nous la considérons comme bien fondée, et, toutes réserves faites en faveur de certains principes dont ce philosophe nous semble avoir méconnu la valeur, nous l'acceptons, avec Bacon, avec Descartes, avec Leibniz. Mais on trouvera peut-être qu'ayant consacré tant de pages à reproduire des systèmes pour lesquels nous éprouvons moins de sympathie, nous avons bien sommairement exposé celui vers lequel nous reconnaissons très volontiers avoir le plus d'inclination. C'est que le caractère propre du nominalisme est la simplicité. Nous aurions pu sans doute interroger notre docteur sur une multitude de questions dont l'intérêt n'est pas contestable, et, comme il y a réponse à tout dans ses *Quodlibeta*, dans ses divers écrits sur la *Logique* et les *Sentences*, c'eût été pour nous la moindre affaire que de mettre en note et de reproduire ici le détail de toutes ses décisions philosophiques. Mais il nous a semblé que cela n'importait guère. Ne voit-on pas en effet du premier coup-d'œil combien de prétendus problèmes, si vivement débattus au XIII[e] siècle, doivent être aussitôt écartés comme frivoles, puérils, indignes d'occuper un philosophe, s'il est reconnu que les principes de la doctrine nominaliste sont bien fondés ? Ainsi (prenons quelques exemples) il ne s'agit plus de rechercher quelle est la manière d'être de la matière séparée de la forme. En cet état, la matière est prise pour un universel réel, du genre de la substance ; donc, sans plus de mots, elle n'est qu'une chimère ; la matière universelle n'est que le concept de plusieurs matières universalisées par l'intellect. Quelle est, de même, la

nature de la forme séparée de la matière? Un autre concept et rien de plus, si ce n'est une mystérieuse entité, qui, n'étant l'objet d'aucune intuition, n'est l'objet d'aucune science, et voici Guillaume d'Ockam d'accord avec Alexandre d'Aphrodisias, Pomponace, Zabarella, pour soutenir que l'immortalité de l'âme peut être admise par la foi, mais non démontrée par la raison. Enfin, la recherche du principe d'individuation, ce problème qui, par son obscurité même, avait tant d'attraits pour les scolastiques du siècle précédent, que devient-elle? *Non est quærenda*, nous dit sagement Guillaume, *causa individuationis, nisi forte extrinseca* (1). Il est évident, en effet, que si ni la matière ni la forme n'existent universellement, il n'y a pas lieu de rechercher ce qui, de la matière ou de la forme, individualise l'essence même du tout individuel : être, c'est être individuellement déterminé : *quælibet res eo ipso quod est est hæc res* (2); la raison d'être de l'individuation est donc tout simplement l'acte générateur de la substance individuelle, l'acte de la cause extrinsèque, du suprême moteur. Ce sont là, qu'on se le rappelle, les grosses questions du XIII[e] siècle. Eh bien ! les seules prémisses du nominalisme étant acceptées, aucune de ces questions ne demeure à l'ordre du jour; on n'a plus à s'en occuper; elles sont résolues sans autre examen. Nous n'avions donc pas à nous les adresser ici; il nous suffisait d'énoncer les principes par lesquels elles sont implicitement résolues.

Un dernier mot. Guillaume d'Ockam n'a pas été seulement le chef d'une grande école; son influence sur

(1) In I *Sent.*, dist. II, quæst. 6.
(2) *Ibid.*

les écoles adverses a été considérable. Comme il rappelait dans les voies de la réalité les esprits fatigués de leurs vaines et laborieuses enquêtes dans les sphères du possible, son appel devait être, a été favorablement accueilli. Au XIII[e] siècle, l'étude de la philosophie était une passion ardente, à laquelle on était prêt à beaucoup sacrifier; mais toutes les passions, mêmes les plus généreuses, recherchent leur fin avec une ardeur à qui l'on peut souvent reprocher d'être déréglée. Dès le commencement du XIV[e] siècle, on voit plus de calme dans les intelligences, et, comme elles reconnaissent la nécessité d'une méthode, elles sont disposées d'elles-mêmes à suivre le nouveau guide qui se présentera pour les conduire. Ce guide, ce fut Guillaume d'Ockam. M. de Rémusat a dit d'Abélard : « Son esprit est bien l'esprit moderne à son « origine (1). » Chez Guillaume d'Ockam c'est le même esprit s'éloignant de son origine, et n'ayant pas toutefois encore atteint cette période de la vie morale et de la vie organique que l'on appelle la maturité. L'œuvre d'Abélard, comme philosophe, a été de faire bonne justice de toutes les superstitions alexandrines que le mysticisme avait témérairement empruntées, ne les comprenant guère, aux écrits du pseudo-Denys. Guillaume d'Ockam a combattu les mêmes fictions, introduites de nouveau dans l'école par les interprètes des gloses arabes, et a remporté sur elles une nouvelle victoire. Abélard devait clore la première époque de la scolastique ; Guillaume d'Ockam achève la seconde. Mais quelle différence dans l'état des choses à la fin de l'une et à celle de l'autre! Abélard, ré-

(1) *Abélard*, t. II, p. 140.

formateur de la logique, a ramené les esprits dévoyés dans le sentier frayé par le maître des péripatéticiens, mais il ne les a pas conduits au-delà de la borne qui termine le domaine de la logique. Aussi que devait-il arriver? Pénétrant avec Aristote et ses dangereux interprètes dans un autre domaine, celui de la physique, les nouveaux philosophes ont été courant à l'aventure, s'égarant dans les ténèbres, et croyant y voir toutes sortes de fantômes créés par leur imagination trop vivement excitée. Entraînés ensuite en métaphysique par l'impérieux désir de connaître, ils y ont eu d'autres illusions, qui leur ont encore plus troublé l'esprit. Guillaume d'Ockam est venu signaler ces égarements, distinguer exactement les objets spéciaux de l'étude empirique et de la considération rationnelle, et, pour tout dire en un mot, réformer les diverses parties de la science par une sage critique de la raison pure, cette vraie folle du logis dont les excès de plus en plus graves appelaient depuis longtemps une si juste correction. Cela fait, la scolastique va finir d'elle-même; elle va finir, si l'on peut ainsi parler, en rétractant ses erreurs, et, si quelques événements imprévus ne viennent pas interrompre le cours naturel des choses, l'heure est maintenant venue de jeter les fondements de la philosophie moderne. Disons le tout de suite, ces événements doivent se présenter; après les controverses du moyen-âge viendront celles de la renaissance. Mais, ne négligeons pas de faire cette remarque, la renaissance, qui compte un si grand nombre d'érudits, a produit beaucoup moins de penseurs, et l'on a vu les derniers de ses dialecticiens, après de nouveaux circuits. de nouveaux écarts, ramener la science précisément

au point où l'avait laissée Guillaume d'Ockam. C'est donc, en réalité, sur le sol si bien préparé par le prince des nominalistes que François Bacon a fondé son éternel monument.

CHAPITRE XXIX.

Derniers scolastiques.

En condamnant toute recherche qui n'a pas la vérité pour unique objet, en démontrant que les syllogismes éloignent de la vérité tandis que la simple raison va d'elle-même à sa rencontre, Guillaume d'Ockam avait compromis le grand art, l'art des sophistes; il avait donc ébranlé le crédit des régents de l'école. Mais devait-il immédiatement les convaincre tous qu'ils étaient dans une voie fausse et qu'il fallait au plus tôt en sortir ? Ces conversions subites et générales n'ont jamais lieu ; si bien prouvée que soit une erreur, il reste toujours des gens obstinés à la défendre. Ainsi le réalisme conservera quelque temps encore plus ou moins de partisans, dont les uns, intimidés par la défaite, chercheront à dissimuler leur persévérance derrière quelques formules équivoques, tandis que d'autres, animés par un beau désespoir, provoqueront arrogamment de nouveaux combats, comme ayant gardé l'espoir de vaincre. Cependant le réalisme est un parti maintenant perdu, dont s'éloignera peu à peu quiconque n'aura pas quelque raison particulière pour essayer de prolonger l'empire du pédantisme. Après avoir d'abord obtenu

l'assentiment de la jeunesse, le nominalisme deviendra pour un temps, surtout en France, la doctrine dominante; les adhérents de cette doctrine occuperont toutes les chaires de l'uiversité de Paris, et dès lors, si la controverse dure encore, elle n'aura plus guère d'intérêt.

Guillaume d'Ockam appartenant à l'ordre des Mineurs, les dominicains devaient d'abord se défendre de souscrire à toutes ses conclusions. Il avait sans doute désavoué Duns-Scot, mais il avait souvent contredit saint Thomas. Parmi les docteurs de cette robe nous citerons d'abord Armand de Beauvoir ou de Bellevue, Provençal, auteur de divers traités scolastiques entre lesquels on remarque un dictionnaire qui a pu servir de modèle à celui de Chauvin. Il a pour titre *Declaratio difficilium terminorum tam theologicalium quam philosophiæ ac logicæ*, et a été plusieurs fois publié; à Cologne en 1502, à Venise en 1586, à Wittenberg en 1623. Quelques historiens de la philolophie nomment Armand de Beauvoir avant Guillaume d'Ockam. C'est une faute qui doit être corrigée. Guillaume d'Ockam quitta sa chaire en 1323, pour n'y plus rentrer, et l'on ne voit pas qu'Armand de Beauvoir ait enseigné, même sans titre, avant l'année 1326 (1). Guillaume d'Ockam eut, d'ailleurs, peu d'influence sur lui. C'était un homme circonspect et conséquemment propre aux emplois. En l'année 1334, comme il venait d'être pourvu de la licence en théologie, Benoît XII l'appela près de lui, pour l'établir maître du sacré-palais. On retrouve dans ses écrits le personnage officiel : « N'ayant pas, dit-il, plus de con- « fiance en mes propres forces qu'en un bâton de ro-

(1) Quétif et Echard, *Scriptores ord. Præd*, t. I, p. 584.

« seau, je m'attache à suivre les meilleurs maîtres et « particulièrement le maître de tous, le très illustre et « très vénérable saint Thomas... Qui ne le suit pas « erre dans les ténèbres (1). » M. Prandtl a donné d'assez nombreux extraits de son ouvrage principal (2); mais ces extraits n'offrent que des définitions logiques. La logique occupe en effet, dans cet ouvrage, une place de quelque importance, mais les explications attendues sur la physique et la métaphysique ne s'y rencontrent pas. Armand de Beauvoir est un thomiste que Guillaume d'Ockam a rendu très réservé.

Ainsi qu'Armand de Beauvoir, son confrère Gratiadei d'Ascoli est plus connu comme logicien que comme physicien. Il a pourtant annoté la *Physique* et le traité *De l'âme*; mais ces annotations, qui sont restées inédites, ont eu peu de succès, tandis qu'on a souvent cité ses gloses sur la logique, *Commentaria super totam artem veterem*, publiées à Venise en 1493. C'est encore un thomiste cauteleux. Contre la thèse des universaux qu'on appelle indifféremment platoniciens ou scotistes, son langage est très ferme et très net; mais quand Guillaume d'Ockam n'est plus d'accord avec saint Thomas, ses explications deviennent moins précises. Un autre dominicain du même temps, le futur patriarche de Jérusalem, Pierre de la Palu, est aussi compté parmi les philosophes. Il prouve en effet, dans son commentaire sur les *Sentences*, qu'il avait assez étudié la philosophie pour s'être rendu capable d'apprécier la diversité des systèmes; cependant il paraît avoir été particulièrement soucieux de passer pour un bon théologien, s'étant déjà signalé

(1) *Declarat. diff. termin*, dans la Préface.
(2) *Geschichte der Logik*, t. III, p. 307 et suiv.

comme bon papiste. C'est, au contraire, le philosophe qui domine chez l'Anglais Robert Holkot, et le philosophe est un nominaliste résolu.

Il le montre bien dans ses *Questions sur les Sentences*, publiées à Lyon, en 1497, in-folio. Doué d'une grande liberté d'esprit, Robert Holkot ne supporte pas qu'on mette des entraves à l'examen philosophique. Quand on lui montre une opposition manifeste entre son langage et celui de l'Église, il dit qu'il y a deux ordres de vérité, les vérités naturelles et les vérités révélées, et que les philosophes ne sont pas tenus de conclure comme les théologiens. Cette distinction doit rendre suspecte la religion ou la philosophie (1). C'est à la religion que finalement elle portera dommage. On peut déjà le prévoir en lisant les *Questions* de notre théologien. Étant dominicain il doit se dire thomiste; quand il cite saint Thomas, il l'appelle « le saint doc« teur; » mais il ne cite guère moins souvent Guillaume d'Ockam, et son intention évidente est de montrer qu'ils ont ordinairement défendu les mêmes principes. On s'est plus d'une fois récrié contre la supposition de cet accord. Les doctrines de Guillaume d'Ockam ayant prévalu dans le siècle, tous les régents ecclésiastiques ont cru devoir s'appliquer à dégager saint Thomas d'une alliance si compromettante (2). Notre avis désintéressé

(1) « Neque dicas cum Roberto Holcoet, in prim. *Sentent*, philosophorum rationes veras esse posse secundum rationem naturalem, articulos vero theologicos veritatem sibi vindicare secundum rationem supernaturalem. Nam (ut ait D. Thomas) nullo pacto verum alteri vero repugnare potest.... Quapropter Thomas, in comment. ad libr. *Trinit.* Boethii, scribit quod, si quid inveniatur in dictis philosophorum fidei repugnans, illud non esse e philosophia desumptum, sed ex ejus abusu procedere propter rationis defectum. » J. Mazonius, *In univ. Platonis et Arist. philosoph.* p. 201.

(1) *La philosophie scolastique*, par le R. P. Kleutgen, seconde dissert., ch. III.

diffère peu de celui d'Holkot. Mais, quel que soit notre avis, il est clair que ce docteur entendait servir le nominalisme, qui doit être un jour la philosophie mondaine, en faisant le rapprochement que l'Église n'a pas voulu consacrer. Ajoutons que Robert Holkot est un des philosophes les moins gourmés de son temps. En commentant les *Sentences* il emploie souvent le style familier. Cela n'était pas habituel, surtout aux gens de sa robe ; ils n'avaient le ton libre que dans leurs sermons, où ils l'avaient trop. Guillaume d'Ockam avait déjà tenté de vulgariser la science. Ce dessein paraît, chez Robert Holkot, plus arrêté. On est enclin à supposer qu'il a volontairement enfreint les usages de l'école, pour attirer dans son parti ceux des laïques à qui la langue latine n'était pas étrangère. Cela ne pouvait pas non plus profiter à la religion.

On ne nous demande pas de reproduire le détail de ses opinions. Ses opinions sont, en principe, celles qu'ont professés en commun ses deux maîtres. Il ne s'écarte de saint Thomas, sans, d'ailleurs, l'avouer, qu'en traitant certaines questions psychologiques. Mais alors il s'en écarte beaucoup, plus que Guillaume. C'est ce que nous allons prouver. On a coutume de reprocher au nominalisme d'avoir essayé de nous rendre suspectes les notions complexes qui viennent de la raison ou de la foi. Ainsi, dit-on, il a frayé la voie de l'idéalisme critique. Constatons d'abord le fait; nous dirons ensuite s'il nous paraît blâmable. Oui, comparant les idées complexes aux idées simples que termine la perception d'un seul objet, Robert Holkot a distingué deux degrés de certitude et placé les idées simples au premier. Il est même plus d'une fois revenu sur cette distinction, dont Guillaume d'Ockam n'avait

pas aussi franchement indiqué la portée, et, pour réduire la valeur de toute notion complexe à celle d'une opinion purement subjective, il a fait emploi des arguments les plus variés (1). Soit! et maintenant, avec une sincérité pareille, nous oserons dire que nous ne l'en blâmons pas. Quand sa critique de la raison, de la foi, ne serait pas restée dans les limites dont il est aujourd'hiu décrété qu'on ne doit pas sortir, nous le lui pardonnons bien. La grande affaire, en son temps, ce n'était pas de régler les conditions d'un accord avec le dogmatisme ; c'était de le combattre et de le vaincre. On traite quand on a vaincu.

Ainsi que les dominicains, les augustins hésitèrent d'abord à se prononcer ouvertement pour Guillaume

(1) « Si veritas propositionis sit scitum vel creditum et non propositio mentalis, sequitur quod idem et scitum et dubitatum simul esset vel ab eodem. Positio quod omne scitum ab isto est ab eo nescitum primum patet sic: sit Tullius binomius, et credas tu eum tantum vocari Tullium et videas eum currere; tunc proponitur tibi : « Tullius currit ; » hæc est concedenda a te. Dein ista : Marcus currit ; hæc est dubia tibi. Ergo cum idem sit significatum utriusque, idem scitur et dubitatur. Patet, quia si significatum dicitur scitum quando ipsum scitur, ergo significatum dicitur vere scitum quando propositio non est scita. Tunc demonstro omnes propositiones scitas in latino et æquivalentes eis in græco ; et sit A nomen commune cuilibet latinæ, et B nomen commune græcæ, et C nomen commune cuilibet significato duarum æquivalentium, quarum una est latina, altera græca. Tunc arguo sic ; quodlibet A est scitum a te ; ergo quodlibet C est scitum a te, et ex alia parte sit quodlibet B est nescitum a te ; ergo quodlibet B est nescitum a te et scitum a te. Ideo dico, sicut alias dixi, quod cujuslibet notitiæ assentivæ objectum est complexum mentale, quia non accipitur hic objectum sicut in sensatione, ubi requiritur quod objectum sit causa tantum sensationis, sed capitur objectum pro eo de quo prædicatur esse scitum vel esse creditum, vel pro eo pro quo convenienter respondetur ad tales quæstiones : Quid scis, quid credis, quid dubitas, quid opinaris ? et quia nunquam ad tales respondetur nisi per complexa dicendo : Scio Deum esse, vel scio quod Deus est, vel scio hanc : Deus est, ideo objectum scientiæ dicitur esse complexum. Secus est si quæratur quid video ; potest enim convenienter responderi : Sortem vel lapidem ; et ideo visionis objectum dicitur ratio visa. » In tert. *Sentent.* n° 14,576 de la Biblioth. Nation., fol. 103 verso, col. 1 et 2.

d'Ockam. La preuve de cette incertitude nous est fournie par les gloses d'Albert de Saxe sur la *Physique* (1), le traité *Du ciel et du monde* (2) et la *Logique* (3). Le commentateur savant et subtil se déclare habituellement contre les solutions réalistes, et néanmoins il en confirme plusieurs après en avoir changé les termes. Sur les questions qui réclament une réponse précise, comme, par exemple, celle des universaux platoniciens, il s'exprime avec une clarté suffisante; il ne les admet pas, et donne les raisons qui l'empêchent de les admettre (4). Mais sur d'autres questions son langage est très équivoque ; quelquefois même il se prononce contre Guillaume d'Ockam, au risque de n'être plus d'accord lui-même avec saint Thomas. Ainsi Guillaume d'Ockam avait cru devoir démontrer, comme on l'a vu, que la quantité n'est pas une chose réellement distincte de la substance. La proposition contraire est-elle dans saint Thomas ? Non sans doute. Cependant c'est cette proposition contraire que défend Albert de Saxe. Il n'est pas de la secte des nominalistes, et critique Guillaume d'Ockam pour le prouver (5).

Mais bientôt après deux éminents personnages de son ordre, Thomas de Strasbourg et Grégoire de Rimini, se déclarent pour la doctrine nouvelle, et leur exemple est immédiatement suivi par la plupart de leurs confrères. Thomas de Strasbourg, qui mourut en 1357 avec le titre de général, avait été dans sa jeunesse un professeur très applaudi. On s'explique faci-

(1) Man. lat. de la Biblioth. Nat. n° 6,526.

(2) Même biblioth., n° 14,723.

(3) Même biblioth., n° 14,715 et n° 18,430.

(4) Notamment au fol. 25, verso, du n° 6,526 et au fol. 7, verso, col. 1 du n° 18,430.

(5) Lat. 18,430, fol. 14, verso, col. 2.

lement ce succès en lisant son commentaire sur les *Sentences*, publié à Gènes, en 1585, in-folio. C'est l'ouvrage d'un homme qui réfléchit avant de faire siennes les opinions des autres ; ce qu'il répète il veut le répéter, l'ayant pensé. Son opinion sur les idées est particulièrement très satisfaisante. Il professe qu'elles ne sont distinctes entre elles ni réellement, ni formellement, pas plus dans l'intellect divin que dans l'intellect humain. Les réalistes, qui les distinguent, n'osent pas les dire des formes absolues : il les appellent simplement des formalités ; mais il n'y a pas de formalités autres que les formes, pas plus qu'il n'y a de matérialités autres que les matières ou d'entités autres que les êtres. Toutes ces fausses réalités méritent le même dédain (1). Thomas de Strasbourg ne traite pas mieux les universaux ontologiques. Non, point de natures universelles : *Materia universalis non est in loco per se, sicut per se non generatur, nec per se movetur, sed gratia particularium.* Voilà d'abord sa réponse aux inventeurs des universaux séparés (2). Il ne croit pas davantage à l'existence des universaux concrets, unis aux choses, mais définis les suppôts communs de ces choses (3). L'être en général est, dit-il, l'objet dont la recherche est le souci de l'intelligence ; mais cet objet n'est pas dans la nature une chose déterminée, occupant, comme toutes les choses, son lieu propre ; c'est l'être considéré comme ce qui peut se dire d'un nombre infini d'être nés et à naître, et non pas un être

(1) « Sicut non possunt esse distinctæ entitates nisi sint distincta entia, nec distinctæ materialitates nisi sint distinctæ materiæ, sic nec distinctæ absolute formalitates ex natura rei nisi sint distinctæ formæ absolute. » In prim. *Sentent.* dist. XXXVI, quæst. I, art. 1

(2) In prim. *Sentent.* dist. XXXVII, XXXVIII.

(3) In proœm. *Sentent.*

général, un être commun. A cette critique des universaux et des formalités on reconnaît que Thomas de Strasbourg a eu pour maître, après Gilles de Rome, Guillaume d'Ockam.

Son successeur au généralat, Grégoire de Rimini, nous est signalé par tous les thomistes et tous les scotistes comme un adversaire encore plus déclaré. Son commentaire sur les *Sentences* (1) est si fréquemment mis en cause par Paul Soncinas, qu'on pourrait le croire plein d'hérésies. En fait, il n'y a que des traits d'audace nominaliste ; mais, il y en a beaucoup. On lui reproche notamment de n'avoir pas admis l'opinion de saint Thomas sur la nature de l'âme. Saint Thomas avait prétendu que, si l'âme et ses facultés ne font qu'un sujet, et ne sont pas plus séparées subjectivement que la matière n'est séparée de la privation ou tout objet réel de ses qualités intrinsèques, néanmoins l'essence de l'âme n'appartient pas au même genre que l'essence de ses facultés ; ce qui suffit pour constituer entre elles et l'âme une différence essentielle (2). Duns-Scot avait, au contraire, soutenu que les facultés sont l'essence même de l'âme, et que, suivant l'acte qui se produit et que l'on considère, on donne à l'âme le nom de telle ou de telle de ses facultés, sans désigner par ces noms différents des essences différentes (3). Durand de Saint-Pourçain ayant ensuite repris la thèse de saint Thomas, l'avait poussée fort loin (4), et voici les termes dont s'était servi Thomas de Strasbourg : *Potentiæ animæ ab anima realiter differunt* (5). Prise à la

(1) Paris, 1642, in fol.
(2) Zarabella, *De facult. animæ*, c. I.
(3) Scotus in II *Sentent.*, dist. XV.
(4) Durandus in I *Sentent.*, dist. III, quæst. 2.
(5) Thomas ab Argent. in I *Sentent.*, dist. III.

rigueur du mot, cette déclaration peut sembler grossièrement réaliste ; mais Thomas de Strasbourg avait simplement voulu dire : les facultés de l'âme ont l'âme pour substance ; néanmoins, à l'égard de cette substance, elles sont des accidents, et elles en diffèrent, non comme des natures, des entités distinctes, des sujets divers, mais comme des modes variés diffèrent de leur unique fondement. Eh bien ! quoique cette proposition soit très acceptable, Grégoire de Rimini l'a combattue, sans craindre de paraître d'accord avec Duns-Scot (1). On s'en étonne (2), et l'on a peut-être lieu de s'en étonner. Cependant croyons-nous qu'il ait ici voulu donner raison à Duns-Scot ? Aucunement. Si l'opinion de Duns-Scot n'est plus guère aujourd'hui contestée, c'est qu'on l'entend comme Duns-Scot ne l'a pas entendue. Il supposait à l'âme des puissances qu'on ne lui suppose plus. Mais, rendez-lui ces puissances, aussitôt il devient très difficile d'expliquer l'unité substantielle de l'âme. En effet, douée de puissances aussi différentes que la végétabilité, la nutrition, la sensibilité, l'intelligence, elle ne semble plus avoir l'entité d'un acte. N'est-ce pas plutôt quelque universel, prédicable de diverses formes inhérentes au corps animé ? Dans l'opinion de saint Thomas, au contraire, l'âme est ce qu'elle est par elle-même, une substance qui se manifeste par ses énergies propres et s'en distingue néanmoins réellement, autant que la réalité du plus personnel, du plus individuel des sujets se distingue de la réalité des modes, des attributs les plus inséparables de leur sujet commun. C'est la doctrine spiritualiste, et Duns-Scot paraît avoir été plus porté vers la doctrine physiolo-

(1) In secundum *Sentent.* ; dist. XVI. quæst. 3.
(2) M. Rousselot. *Dict. des sc. philos.*, au mot *Durand*.

gique. Il faut cependant remarquer avec Zabarella, que, lorsque saint Thomas traite des facultés mentales, il semble quelquefois les considérer comme des agents intermédiaires entre la substance de l'âme et ses opérations (1). N'est-ce pas la même remarque que Grégoire avait déjà faite, et, quand il s'est prononcé contre la thèse de saint Thomas, n'a-t-il pas voulu nettement exprimer qu'il n'y a pas de ces agents intermédiaires, qu'il n'existe, entre l'âme et ses puissances, aucune distinction équivalente à quelque réalité?

Voici maintenant plusieurs réalistes plus ou moins avoués. Citons d'abord Jean de Baconthorp, qu'on appelle aussi, pour abréger, Jean de Bacon. Baconthorp, le lieu de sa naissance, est un obscur village, situé dans le comté de Norfolk. Après s'être fait admettre dans l'ordre des carmes, Jean de Baconthorp fut envoyé par ses supérieurs d'abord aux écoles d'Oxford, puis à celles de Paris, où il prit ses grades. Il mourut en 1346. Wharton raconte qu'il se fit un jour censurer, pour avoir émis une opinion tout à fait paradoxale en matière de droit canonique (2). Cela ne peut surprendre ; en toute matière Jean de Baconthorp était volontiers novateur. C'est à cela qu'il a dû sa renommée. Au XVI[e] siècle, Zabarella le lisait encore et, quand il se trouvait d'accord avec lui, il s'en félicitait (3). Les plus connus de ses écrits, publiés à Crémone en 1618, in-fol., sont un commentaire sur les *Sentences* et des *Quodlibeta*. On a coutume de l'appeler le premier des averroïstes, *averroïstarum princeps* (4). Ce surnom ne lui convient pas tout

(1) Zabarella, *De facult. animæ*, c. IV.
(2) Wharton, *Append. ad hist. litt.* Guill. Cave, p. 18.
(3) Zabarella, *De mixtione*, cap. VIII.
(4) *Biblioth. carmelit*, col. 743.

à fait. Avant lui, comme on l'a vu, Jean de Jandun s'était déclaré l'apologiste d'Averroès, méconnu, disait-il, et calomnié. En outre, il n'est pas exact que Jean de Baconthorp ait pris à son compte la doctrine de l'intellect universel ; il l'a plutôt combattue, mais en excusant Averroès, un philosophe si savant, si prudent, de l'avoir proposée. Certainement, assure-t-il, il n'a pas tenu cette doctrine pour certaine ; il n'y a vu qu'une thèse de logique, la matière d'une enquête et d'un débat (1). Parmi les sentences de Jean de Baconthorp que Jean Picard a cru devoir signaler dans son *Trésor des théologiens*, il suffit de rappeler celles-ci. En ordre de génération et en ordre de perfection, le premier sujet est la substance individualisée par la forme. Aucune individualité ne peut venir de la matière, inerte récipient. Bien que l'objet externe soit intelligible par lui-même, il ne l'est toutefois finalement, *ultimate*, que par le moyen de l'intellect agent (2) ; ainsi l'universel en puissance précède l'acte de l'intellect, mais cet universel d'abord en puissance c'est l'intellect agent qui seul peut ensuite l'actualiser (3). La vérité est matériellement et causalement dans la chose externe ; elle n'est dans l'intellect que formellement, et, comme telle, c'est la conformité de la chose pensée à la chose réelle (4). La cause finale de toutes les choses est Dieu (5), et, si le premier objet de la connaissance est l'essence divine, il n'est pas vrai toutefois, comme l'ont prétendu les philosophes, que cette connaissance nous soit fournie par l'observation des choses naturelles ; c'est de la grâce

(1) Renan, *Averroès*, p 252.
(2) *Thesaur. theol.* p 59.
(3) *Ibid. p.* 20. — Prandtl, *Gesch. der Logik*, t. III, p. 318.
(4) *Thesaur. theol.* p. 117. — Prandtl, *Gesch. der Logik*, t. III, p. 318.
(5) *Thesaur. theol.* p. 39.

qu'elle nous vient. Parmi ces décisions, il y en a de nominalistes, il y en a de réalistes. Jean de Baconthorp avait des prétentions à l'indépendance, et il était d'ailleurs curieux de ne choquer personne. C'est un réaliste qui capitule, mais qui s'engage dans le nominalisme le moins qu'il peut.

M. Renan range dans le même groupe d'averroïstes timides l'Anglais Walter Burleigh ou Burley, auteur de commentaires très souvent cités et très diversement jugés. On a sur ce Walter Burleigh les rapports les plus contraires. Suivant Guillaume Cave, il fut prêtre séculier ; Gandolfo le réclame comme des plus doctes religieux de son ordre, l'ordre de Saint-Augustin (1) ; il est encore désigné comme frère Mineur, et dans une copie d'un de ses commentaires, son commentaire sur les *Six principes*, nous lisons qu'il était maître ès-arts et docteur en médecine. La date de sa mort est également incertaine, les uns la portant à l'année 1337, d'autres à l'année 1357. Enfin on n'est pas plus d'accord sur sa doctrine. Zimara le compte parmi les averroïstes déclarés (2), Brucker et Tiedemann parmi les nominalistes, Tennemann et Rixner parmi les réalistes (3). Les passages nombreux dont M. Prandtl a fait l'emprunt à ses traités de logique prouvent que Brucker et Tiedemann se sont trompés, qu'il était vraiment réaliste et qu'il l'était même, sur certains points, avec la rigueur la plus dogmatique. Peut-être n'a-t-il pas admis toutes les propositions de Duns-Scot. Il serait long de rechercher dans ses écrits nombreux, et, pour la plupart, inédits, celles qu'il a combattues. Il nous suffira de mon-

(1) Gandolfus, *De script. august.*, p. 141
(2) Renan, *Averroès*, p. 253.
(3) *Dictionn. des sciences phil.*, au mot *Burleigh*.

trer qu'il s'est déclaré très résolûment contre l'opinion de Guillaume d'Ockam en ce qui touche la nature de l'universel. Ce n'est pas seulement, dit-il, un mot exprimant un concept, c'est une chose très réelle du genre de la substance, qui tient sa place et son rang propres dans la nature, et il s'efforce de le démontrer suivant sa méthode, en subtil logicien (1). Ses contemporains l'ont distingué par le surnom de *Doctor planus et perspicuus*. Son style est, en effet, particulièrement clair. Ne proposant jamais rien de nouveau, il n'éprouve pas le besoin de faire de longs discours, et ses déclarations sont généralement très précises. C'est, en scolastique, un bon écrivain.

Ces réalistes plus ou moins obstinés seront-ils appuyés par tous les maîtres formés à l'école des Mineurs? Ils le seront assurément par quelques-uns, mais non par tous. Les Mineurs déconcertés se partagent entre Duns-Scot et Guillaume d'Ockam. C'est

(1) « Quodlibet aut est in subjecto aut non est in subjecto. Si sit in subjecto aut dicitur de subjecto, et sic est accidens universale; aut non dicitur de subjecto et est in subjecto, et sic est accidens singulare; si non est in subjecto et dicitur de subjecto, et sic est substantia communis; aut non dicitur de subjecto nec est in subjecto, et sic est substantia particularis vel singularis. Sciendum est quod in illa divisione, aliud in subjecto esse, aliud dici de subjecto, accipitur subjectum æquivoce. Nam subjectum, quantum spectat ad propositum, est duplex, scilicet de quo et in quo. In quo est quod substat accidentibus; subjectum vero de quo est illud quod subjicitur in propositione. Unde subjectum in quo dicitur respectu accidentis et subjectum de quo dicitur respectu prædicamenti. Item est sciendum quod ex hac divisione apparent duo contraria dictis modernorum. Primum est quod universalia de genere substantiæ sunt extra animam, quia illud quod dicitur de subjecto et non est in subjecto est universale de genere substantiæ; sed omne ens non existens in subjecto est extra animam, quia si esset in anima esset in subjecto. Cum secunda substantia non sit in subjecto, sequitur quod non est in anima, et per consequens extra animam. Unde si nihil esset universale nisi vox vel conceptus, sequeretur quod omne universale esset in subjecto, et per consequens nihil esset illud quod dicitur de subjecto et non est in subjecto... » Burleius, *De Prædicamentis*; tract. I, cap. II.

pour Duns-Scot que tient l'Aragonais Antoine Andréa. On a coutume de le nommer bien plus tôt, les anciens bibliographes le faisant mourir en 1320. Mais c'est une date déjà tenue pour suspecte par Sbaraglia (1). Il suffit, pour en démontrer la fausseté, de faire connaître qu'Andréa censure, en les nommant, Gilles de Rome, mort en 1318, et Pierre Auriol, mort en 1345 (2). Or il était absolument contraire aux convenances scolastiques de désigner par leurs noms, quand ils étaient vivants, les maîtres qu'on prenait à partie. Les censures d'Andréa sont, d'ailleurs, très passionnées. On le surnomma le docteur *Dulcifluus*. Cela veut dire sans doute qu'il passa pour un écrivain facile, abondant. C'est, en effet, ce qu'il fut; mais, quant à ses opinions, ce qui les recommande ce n'est certainement pas la douceur propre à la modération. Son principal ouvrage, publié à Venise en 1489 et en 1517, a pour titre: *Quæstiones de tribus principiis rerum naturalium*. Il s'agit de la matière, de la forme et de la privation. Ce sont là des abstractions sur lesquelles on peut abondamment discourir, quand on a le don de la faconde. La dissertation d'Andréa n'occupe pas moins de quatre-vingt colonnes in-folio. Ses opinions peuvent être, toutefois, brièvement résumées. Il est franciscain, et, parmi les franciscains, nul ne professe avec plus de fermeté, nous allions dire avec plus d'orgueil, qu'il tient pour seule vraie l'ancienne doctrine de son ordre. La multitude des philosophes a cherché longtemps la vérité; Duns-Scot est venu et il l'a trouvée! Telle est la déclaration d'Andréa. Il ne veut donc enseigner que sui-

(1) *Suppl.* ad *Scriptores* L. Waddingi, p. 68.

(2) *Quæstiones de tribus princip.*, fol. 54, verso. col. 1; fol. 56, verso, col. 1; fol. 57, col. 1, de l'édition de 1517,

vant la méthode et suivant les principes de ce grand maître, *secundum artem doctrinæ scoticæ* (1). Quelle est, en effet, l'excellence de la méthode logique! *Girum cœli circuivi sola*, dit l'Ecclésiaste. Ce privilége de pouvoir seul parcourir tout l'empire du ciel, tout le domaine de la puissance divine, à qui l'Ecclésiaste a-t-il pu l'attribuer, si ce n'est à la logique (2)? Voici maintenant la réponse que fait cette science universelle à quelques-unes des questions disputées. On se demande si, dans la substance naturelle, composée de matière et de forme, l'entité de la matière est positivement, réellement distincte de l'entité de la forme. Cette thèse de la distinction réelle n'a pas encore, il le sait, rencontré beaucoup de partisans. Cependant Andréa n'hésite pas à l'accepter. Les deux éléments de la substance composée sont, dit-il, à proprement parler, dans la nature, deux substances séparées; chacun de ces deux éléments subsiste par lui-même et est en lui-même une chose, une réalité. Ceux que cette nouveauté révolte veulent savoir comment notre docteur prétend démontrer l'existence

(1) Ainsi se terminent les *Questions* d'Andrea : « Attende igitur, lector qui legis, quod, si quid bene dictum est in quæstionibus supra dictis, ab arte doctrinæ scoticæ processit, cujus vestigia quantum potui et quantum ipsam capio sum secutus; si autem aliquid male dictum vel doctrinæ dictæ contrarium reperies vel repugnans meæ imperitiæ ascribatur. Quod si aliquid tale ibi continetur, nunc pro tunc revoco tanquam dictum fuerit ignoranter ; puta quod ignoraveram mentem Scoti. »

(2) « Hæc autem scientia, scilicet logicalis, cœlum dicitur circuire pro eo quod ejus considerationi subditur quidquid cœli ambitu continetur.....; per eam enim poterimus syllogizare de omni problemate.... Ambitus hujus scientiæ circa subjectum suum inter alias scientias habet inquisitionis rectitudinem latiorem, speculationis claritudinem altiorem, permansionis valetudinem firmiorem... De ipsa potest intelligi quod dicit *Eccl.* VIII : *Circumduxit me per ea in giro; erant enim multa valde super faciem campi....* De ipsa potest intelligi quod dicitur *Proverb.* VIII : *Certa lege et giro vallabat abyssos et æthera firmabat sursum.* » Ant. Andrea, *Super art. vet,* fol. 2. — Prandtl, *Gesch. der Logik,* t. III, p. 277.

de la forme isolée de la matière, et surtout celle de la matière isolée de la forme. Andréa ne recule pas devant cette démonstration. Toutes ses preuves sont des sophismes ; on le soupçonne. Mais comme il est habile à les forger ! Avec quelle adresse il introduit une proposition équivoque ! Avec quelle audace, disons même avec quelle impudence il produit une conclusion qui ne tient aux prémisses que par des artifices de langage ! On ose, dit-il, nier la réalité positive et distincte des deux éléments de la substance. Cette négation, qui la justifie ? Rien ; c'est un préjugé d'école. Soit un composé formé des deux principes A et B. Ou ces deux principes possèdent l'être à part l'un de l'autre, ou bien ils ne le possèdent pas. S'ils ne le possèdent pas, peuvent-ils, en s'alliant l'un à l'autre, constituer un être ? Non, sans doute. Il est donc prouvé que chacun d'eux possédait l'être avant cette alliance. Or tout ce qui possède l'être est un être, et tout être, suivant Avicenne, est une chose. Donc A et B sont des choses : *Materia ergo et forma suo duo entia et duæ res, et per consequens duo aliquid* (1). N'est-on pas convaincu par ce raisonnement ? Qu'on le dise ; il est prêt à le reproduire sous les formes les plus variés. Mais allons à une autre

(1) « Teneo hanc conclusionem quod materia non dicit formaliter entitatem privativam, sed positivam. — Nulla privatio est per se de constitutione alicujus positivi ; sed materia est per se de constitutione alicujus positivi : ergo etc... Major est evidens ; sed minor probatur, quia materia est per se causa intrinseca compositi quod est aliquid positivum. » Voici d'autres arguments : « Nullum simplex est corruptibile a principiis intrinsecis, quia non habet principia contraria in se invicem transmutata. Sed per se omne generabile et corruptibile est simplex ; ergo nullum tale est corruptibile a principiis intrinsecis... — Ista duo positiva realiter distincta sint A et B. Aut sunt ens, aut non ens. Si non ens, ergo ens componitur ex non entibus intrinsece, quod est absurdum, quia non essent duo positiva, sed duo negativa ; si sunt ens, ergo res, quia res et ens convertuntur, secundum Avicennam, primo *Metaphys.*, capitulo 5. Materia ergo et forma sunt duo en-

question. Celle-ci n'est pas moins obscure que la précédente. On se demande si la matière, sujet de la quantité, ne possède pas en elle-même quelque étendue distincte de la détermination extensive qui lui vient de la quantité? Les thomistes le contestent, et à bon droit. Lorsque les nominalistes rigides les interrogent sur la quantité prise en elle-même et les invitent à déclarer comment la matière peut être isolément conçue, sans aucune limite quantitative, ils éprouvent un assez grand embarras et ne savent que répondre, ou, s'ils répondent, ils accordent que la quantité se produit en même temps que la matière. Mais que deviennent alors, d'une part, la quantité, et, d'autre part, la matière, prises en elles-mêmes? Voilà deux abstractions dont la réalité se trouve bien compromise. Andréa vient à leur secours. Quelle est sa thèse? Celle de Duns-Scot, exposée en des termes encore plus téméraires. Oui, dit-il, la matière subsiste avant toute détermination opérée par la quantité. De la quantité vient la division des matières qui supportent les formes; mais, avant d'être divisée, la matière était divisible; donc, elle était étendue. Voilà le raisonnement. Où conduit-il? On le sait. Ainsi les prudents conseils de Guillaume d'Ockam ont eu pour effet d'exaspérer les gens qu'ils n'ont pu convaincre ou, du moins, intimider. Ces fanatiques sectaires ne se con-

.ia et duæ res, et per consequens duo aliquid. Præterea vel materia et forma sunt duo positiva distincta distinctione extra animam, vel non : si sic, ergo per necessitatem sunt duo distincta ex natura rei et dicunt duas res, vel duas realitates; si vero non sunt distincta distinctione extra animam, ergo non sunt distincta realiter, quod est contra te, et ulterius essent entia solum secundum rationem ; quod ergo possent componere compositum compositione reali non videtur possibile. — Dicendum est ergo quod materia et forma sunt duo positiva realiter distincta, ut duæ res pernoscibiles et distincte conce ibiles, vel duo hæc, vel duo aliquid. » *Quæstiones de tribus principiis* ; ad secundam quæstionem. » Fol. 40, col. 1, de l'édition de 1517.

tentent pas de jurer par Duns-Scot et d'argumenter pour le défendre: Dans la fureur qui les anime contre ses adversaires, ils ne maîtrisent plus leur parole et compromettent par toutes sortes d'excès le parti qu'ils entendent servir.

Mais Guillaume d'Ockam avait aussi de nombreux partisans parmi ses confrères. L'un des plus distingués paraît avoir été maître Adam Goddam, Voddam ou plutôt de Wodheam, docteur d'Oxford, en latin *Vozodeanus*, *Wodheamensis*, *de Vodronio*, qui, dit-on, professa à Oxford, à Londres et à Norwich. Nous avons son commentaire sur les *Sentences*, *Adam Goddam super quatuor libros Sententiarum*, publié à Paris, par les soins de Jean Mair, en 1512, in-fol. (1). Plus théologien que philosophe, Adam Goddam a négligé la plupart des questions controversées; mais il en a dit assez sur quelques-unes pour être mis au nombre des ockamistes avoués. Il a combattu la thèse des intellections définies des accidents de l'âme distincts réellement de leur sujet (2), et il s'est, en général, prononcé contre toutes les entités psychologiques des thomistes et des scotistes. Voici sa déclaration sur les attributs de Dieu: « L'intellect de Dieu, sa sagesse, sa volonté, « ne sont pas des choses, soit distinctes entre elles, « soit distinctes de l'essence divine : *in divinis omnia* « *sunt unum* (1). » Il faut tout simplifier en psychologie, qu'il s'agisse de l'homme ou de Dieu. C'est une des maximes que les nominalistes citent le plus sou-

(1) Notons en passant une étrange erreur commise par dom Brial au sujet de ce commentaire; *Hist. littéraire de la France*, t. XV, p. 40. Adam Goddam et Adam de Saint-Victor, que deux siècles ont séparés, sont ici confondus par dom Brial.

(2) In prim. *Sent.*, dist. XVII, quæst. 5.

vent. Ils la citent même quelquefois mal à propos, pour la commenter ensuite avec trop de liberté. C'est, comme il nous semble, avec l'intention d'observer cette maxime qu'Adam Goddam a résolu contre Durand de Saint-Pourçain la question suivante : faut-il dire que les âmes humaines sont entre elles égales ou inégales? Durand de Saint-Pourçain n'avait pas, le premier, introduit cette question au sein de l'école, mais il l'avait traitée en des termes nouveaux. Il est évident, s'était dit ce docteur, que les intelligences sont inégales, que, dans la foule des humains, il s'en rencontre de mieux doués que les autres, de plus habiles, de plus capables; quelle est donc la raison de cette diversité? Durand de Saint-Pourçain n'avait voulu la placer ni dans le corps, ni dans l'âme ; il avait préféré l'attribuer à certaines propriétés du tout composé, comme les facultés sensitives, végétatives (2). Quelles que soient les explications données à ce sujet par Durand de Saint-Pourçain, Adam lui sait mauvais gré d'avoir agité le problème. Si l'on accorde que les âmes sont inégales, soit pour telle cause, soit pour telle autre, que répondre à l'impie élevant jusqu'à Dieu l'accusation d'injustice? Il s'agit donc de dire ou que Dieu n'est pas juste ou que les intelligences sont égales. C'est ce dernier parti que prend Adam Goddam. C'est, en effet, le parti le plus simple ; mais est-ce le plus sensé? Jean Mair, qui avait beaucoup de compétence dans les matières scolastiques, faisait le plus grand cas de ce docteur, l'égalant, comme philosophe, à Guillaume d'Ockam, lui trouvant même plus de méthode, plus de clar-

(1) In prim. *Sentent.* dist. VI, quæst. 1.

(2) Durand. de S. Porciano, in secund. *Sentent.* dist. XXXII, quæst. 3.

té (1). C'est un jugement que l'école n'a pas consacré. Disciple respectueux de Guillaume d'Ockam, Adam Goddam mit au service des opinions qu'il avait estimées, à bon droit, les plus sages, beaucoup de science acquise et beaucoup d'esprit naturel. Mais qu'on ne lui suppose pas le mérite d'un écrivain original ni le genre d'attrait qu'ont les écrivains passionnés. Il n'a pas plus d'originalité que de passion.

Au point où nous sommes parvenus, le nominalisme est déjà la secte prépondérante. On le combat toujours, non sans vigueur, mais sans succès; les docteurs les plus renommés, ceux que la foule entoure, se sont publiquement déclarés en sa faveur. Nous allons bientôt le voir faire des progrès encore plus rapides et plus éclatants, surtout dans les écoles séculières.

C'est un fait notable que celui-ci : vers le milieu du XIVe siècle, la direction des esprits cesse d'appartenir au clergé régulier ; Guillaume d'Ockam est le dernier des maîtres éminents qui ait paru dans une chaire conventuelle. Ce fait, on l'explique ainsi. Le plus discret des réalistes a toujours, et il ne s'en défend guère ou s'en défend mal, un lien de parenté quelconque avec le mysticisme. Il était donc normal que toute philosophie professée dans les couvents et les cloîtres fût plus ou moins réaliste. Mais, le crédit de cette doctrine ayant beaucoup diminué là même où l'on avait le plus d'intérêt à le maintenir, des religieux de grande autorité ayant eux-mêmes désavoué cette doctrine aux applaudissements d'un grand nombre de leurs confrères, l'enseignement claustral devait, en perdant son caractère particulier, perdre son influence.

(1) Dans une courte notice qu'on lit en tête de l'édition des *Sentences*.

C'est pourquoi la plupart des maîtres qu'il nous reste à nommer, les derniers de nos philosophes scolastiques, ne seront ni des religieux ni des moines. Ce seront des clercs séculiers.

L'un des plus célèbres est Jean Buridan. Né à Béthune dans les dernières années du XIII[e] siècle, il fut un des auditeurs de Guillaume d'Ockam et se montra zélé pour sa cause. Nous le voyons, en 1327, recteur de l'université de Paris, et Robert Gaguin nous témoigne qu'il vivait encore en 1358. Sa vie, peu connue, mais, paraît-il, assez aventureuse, a fourni matière à beaucoup de fables. Bayle a pris le soin d'en réfuter quelques-unes. Ce qui n'empêchera pas de les raconter encore; il y aura toujours des gens pour croire aux fables. Voici la liste de ses ouvrages. *Summa de dialectica*, Paris, 1487, in fol.; *Compendium logicæ*, Venise, 1489, in fol.; *Quæstiones in octo libros Physicorum*, *De anima*, *Parva naturalia*, Paris, 1516; *In Aristotelis Metaphysicam*, Paris, 1518; *Quæstiones in decem libros Politicorum*, Paris, 1500, Oxford, 1640, in-4°; *Quæstiones in decem libros Ethicorum*, Paris, 1489, 1500; Oxford, 1637, in-4°; *Sophismata*, in-8°. Ce que nous remarquons d'abord dans tous ces livres, c'est la liberté d'esprit du logicien, du moraliste, du politique. On ne s'est pas encore tout à fait affranchi de la servitude traditionnelle, mais, du moins, on perd l'habitude de jurer par quelqu'un, on laisse les livres pour s'interroger soi-même, on commence à penser et à dire tout haut le peu que l'on pense. Sans rien ajouter de bien considérable au fonds commun du nominalisme, Buridan en tira des conclusions nouvelles avec une franchise qui eut le mérite de se rendre plus d'une fois suspecte d'hérésie. Tennemann nous signale quel-

ques passages de son *Ethique* dans lesquels se trouve assez clairement exposée la thèse fameuse de Hobbes sur la liberté. Ces passages sont, en effet, curieux. Mais ce ne sont pas les seuls qui aient éveillé notre curiosité dans ce livre où toutes les questions morales sont traitées avec si peu de déférence pour les préjugés théologiques. Qu'est devenue la morale enseignée suivant saint Grégoire? Durant plus de six siècles on l'a jugée suffisante; mais, au siècle présent, évidemment elle ne suffit plus.

Aventin raconte que, vers la fin de sa vie, Buridan quitta Paris et se rendit à Vienne, en Autriche, où il continua ses leçons. On a recherché les motifs de cet exil et on ne les a pas trouvés; c'est pourquoi le fait a paru douteux. L'assertion d'Aventin nous est confirmée par un de ses contemporains, Pierre Boland, de Laudenbourg:

> Marsilio Heidelberg, Buridano docta Vienna est,
> Quos pariter gymnas Parisiana dedit (1).

Mais, sans apprécier la valeur de ce nouveau témoignage, constatons que vers la fin du XIV[e] siècle, sous l'influence de Buridan ou de tout autre, l'université de Vienne fut gagnée tout entière à la cause de la nouvelle philosophie. On compte, en effet, parmi les nominalistes les deux meilleurs régents qu'elle eut en ce temps-là, Henri d'Hoyta ou de Huecta, l'abréviateur des *Sentences* d'Adam Goddam et le fécond Henri de Langestein ou de Hesse, théologien, moraliste, canoniste, liturgiste et logicien de très grand renom. Dans le même temps enseignait Marsile d'Inghen. Il avait été,

(1) Vers en l'honneur de Marsile d'Inghen, en tête de son commentaire des *Sentences*.

dit-on, condisciple de Buridan à l'école de Guillaume d'Ockam. Mais cela paraît peu vraisemblable. Marsile étant mort en 1394, peut-être en 1396, il devait être bien jeune quand le prince des nominalistes quittait la France, fuyant les ressentiments implacables de la cour d'Avignon. Marsile appartenait au clergé séculier ; il fut chanoine et trésorier de l'église de Cologne, et lorsque Rupert, duc de Bavière et comte palatin du Rhin, entreprit de fonder le collège d'Heidelberg, ce fut Marsile qu'il choisit pour premier administrateur de ce collège. Jean de Tritenheim lui donne des gloses sur Aristote, une Dialectique et un commentaire sur les *Sentences* : *Commentarii super quatuor libros Sententiarum* ; in fol., sans date. Il suffit, pour connaître la doctrine de Marsile, de lire les premières pages de ce commentaire, car, dès l'abord, avec un empressement remarquable, il pose et tranche les deux questions principales du débat scolastique. Tous les universaux dont l'intelligence humaine a la notion plus ou moins précise appartiennent au genre des prédicats rationnels. Quant aux idées divines, ce sont des fictions purement anthropomorphiques (1), qui doivent être rejetées par tous les philosophes vraiment catholiques. *In divinis omnia sunt idem*, a dit saint Anselme, et l'autorité de saint Anselme vaut bien celle de Platon. On désigne encore parmi les nominalistes de ce temps Nicolas Amati, Matthieu de Cracovie, Nicolas de Clamenge, à qui Tennemann accorde le titre de hardi penseur, et le célèbre cardinal Pierre d'Ailly. Nous n'avons rien à dire de particulier sur la plupart de ces docteurs. Adhérents plus ou moins zélés de la secte

(1) « Nullæ ideæ sunt in Deo distinctæ intrinsece et realiter sive formaliter. » In prim. *Sentent.* quæst. I, art. 1.

nominaliste, ils n'ont apporté dans le débat aucun principe nouveau ; ce qui les distingue des réalistes attardés, ce qui les recommande, c'est la prudence de leur jugement. Nous ne pouvons, toutefois, nous contenter d'enregistrer le nom de Pierre d'Ailly.

Né à Compiègne en 1350, Pierre d'Ailly fut admis comme boursier au collège de Navarre en 1372. C'est alors qu'il fit remarquer, en interprétant les *Sentences*, la fermeté de ses décisions nominalistes, et l'ingénieuse subtilité des arguments qu'il trouvait sans effort pour les justifier. En 1380 il reçut le bonnet doctoral et occupa la chaire de théologie dans la maison de Navarre. Ses leçons eurent un grand succès, et bientôt il passa non-seulement pour le plus docte des maîtres contemporains, mais encore pour l'homme le plus propre aux affaires, le plus vigoureux athlète des droits de l'université, le plus intelligent et le plus habile avocat de la puissance civile, engagée dans de perpétuels débats avec les divers représentants de la papauté. A ces titres il eut à remplir, près des cours de Rome et d'Avignon, plusieurs négociations importantes, dans lesquelles il ne se montra pas au-dessous de sa renommée. Personne ne prit une part plus active aux résolutions des conciles de Pise et de Constance. L'évêché de Cambrai et le chapeau de cardinal lui ayant été donnés en récompense de ses services, il mourut à Avignon le 8 août 1425. Les principaux de ses ouvrages scolastiques sont des commentaires sur les *Sentences* et sur le *Traité de l'âme* (1).

(1) De Launoy (*Regii Navarræ gymn. historia*, part. III, lib. II.) lui attribue un commentaire sur la *Consolation* de Boèce dont il donne les premiers mots. C'est une fausse indication. L'ouvrage désigné par de Launoy se trouve dans le n° 14,580 de la Bibliothèque Nationale, provenant de

Nous n'exposerons pas, après M. Bouchitté (1), la doctrine de Pierre d'Ailly sur la connaissance. Cette doctrine n'appartient pas au professeur du collège de Navarre; elle appartient à Guillaume d'Ockam. et nous l'avons déjà fait connaître. Biel signale, il est vrai, quelques différences entre le langage du maître et celui du disciple ; mais ces différences s'arrêtent aux mots et ne vont pas jusqu'aux choses. M. Bouchitté croit devoir reprocher à Pierre d'Ailly d'avoir maltraité la preuve psychologique de l'existence de Dieu, la preuve de saint Anselme. Nous l'en félicitons pour notre part, mais sans lui rapporter le mérite de cette critique. Depuis bien longtemps la grande autorité de saint Thomas l'avait rendue banale. Ce n'est pas non plus ce docteur qui, le premier, a réduit toute notion de Dieu à un vague concept. S'il y a quelque délit caché sous les termes de cette thèse, ce délit est d'abord imputable à son maître. En effet, voici la conclusion de Pierre d'Ailly: « Nous ne pouvons en cette « vie, avec les moyens de connaître que nous tenons « de la nature, nous représenter Dieu sous une forme « et par un concept qui lui soit vraiment propres (2). » Or, à quelques mots près, c'est encore une décision de Guillaume d'Ockam. Enfin, on signale la vive polémique de Pierre d'Ailly contre les idées divines. L'essence de Dieu ne comporte, dit-il, aucune division et les idées sont en nombre. Si donc les idées participent réellement de l'essence divine elles ne sont pas réellement en nombre au titre de choses conceptuelles. Il ajoute: « Le mot idée n'est pas le nom d'une réalité, c'est

Saint-Victor. C'est un traité sur le bonheur considéré comme le but de la vie ; ce n'est pas un commentaire sur la *Consolation*.

(1) *Dictionn. des Scienc. phil.*, au mot *Ailly*.

(2) In libr. prim. *Sentent.* dist. II. — Voir Picard, *Thes. theolog.*, p. [illegible].

« un terme connotatif ; il ne signifie pas précisément « une chose, mais il se prend pour une chose et en « désigne une autre ; » ce qui veut dire : certainement Dieu conçoit tout ce qu'il peut et doit créer, mais l'idée particulière et précise de telle ou telle chose future n'est pas en lui telle ou telle forme réellement permanente. Quelle fausse opinion se fait-on de l'essence divine ! On imagine que Dieu ne peut connaître ses propres créatures sans en avoir les similitudes, les images, logées en quelque sorte dans les cases de son cerveau. Oui, sans doute, quand Dieu connaît telle créature, il en a l'idée ; mais, si le terme de telle connaissance est telle idée, évidemment telle idée n'est pas la cause ni même l'instrument de telle connaissance : *Deus non cognoscit per ideas, ut « per » dicit circumstantiam causæ motivæ, vel potentiæ cognitivæ, vel objecti medii ; bene ut improprie dicit circumstantiam objecti terminantis* (1). Ce langage est d'un vrai philosophe, qui pense ce qu'il dit, et qui dit ce qu'il pense avec une sincérité parfaite ; aucun autre docteur ne s'est plus nettement déclaré contre toutes les abstractions réalisées dans les choses et, hors des choses, dans l'un et dans l'autre l'intellect. Mais, nous le répétons, cette critique du réalisme est, au fond, déjà vieille ; Pierre d'Ailly n'a fait qu'en rajeunir la forme. Guillaume d'Ockam avait intimidé la contradiction. On peut louer Pierre d'Ailly de l'avoir tout à fait découragée.

Le nominalisme est donc maintenant la doctrine universellement acceptée. Si quelques régents persistent à n'y pas souscrire, ils se taisent ou ne sont pas écoutés. Le temps est enfin venu de faire la cérémonie du

(1) Picard, *Thesaur.*, p. 61, verso.

triomphe, les princes de l'Église offrant de marcher à la tête des triomphateurs. Nous voudrions dire que le nominalisme partout vainqueur sut bien user de sa victoire. Il ne le sut pas et devint oppresseur. On accuse Pierre d'Ailly d'avoir, au concile de Constance, montré si peu de miséricorde à l'égard de Jean Huss parce qu'on le disait partisan des essences universelles. Cette calomnie ne mérite pas une réfutation (1) ; mais, ce qui ne peut être contesté, c'est qu'après avoir été jadis flétri par plusieurs arrêts, le nominalisme prétendit, à son tour, interdire la parole au réalisme vaincu. On en trouve la preuve dans les considérants des sentences rendues contre Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autricourt et Jean de Monteson. Le détail de ces procès nous intéresse peu, toutes les propositions dénoncées ayant été jugées au point de vue particulier de la foi ; mais le texte des sentences est instructif ; il nous apprend en effet que, vers la fin du XIV[e] siècle, l'université de Paris poursuivait et condamnait le réalisme comme hérétique, quand même les clercs accusés alléguaient pour se justifier qu'ils avaient simplement reproduit dans leurs écrits, dans leurs leçons, quelques phrases empruntées à saint Thomas, l'Ange déchu de l'école.

Le nominalisme devenu l'arbitre de l'orthodoxie, cela n'est pas normal, cela ne saurait durer. On ne peut le nier, ce rôle convenait mieux au réalisme. En fait, le réalisme n'a pas toujours voulu s'en tenir à la croyance des simples. Attribuant tant de privilèges à la raison pure, il s'est laissé plus d'une fois entraîner par le génie de l'abstraction au-delà des frontières que les Pères et l'Église avaient assignées à la philosophie.

(1) M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 301.

Mais, d'autre part, cherchant toujours la vérité bien au-dessus de la sphère où l'on ne peut récuser le contrôle de l'expérience, on ne s'étonne pas qu'il ait souvent charmé par le raffinement de ses fictions même les cœurs les plus naïvement fidèles. C'est, d'ailleurs, au réalisme qu'appartient cette maxime : la philosophie doit servir et non commander. Mais, quel peut être, s'il est permis de s'exprimer ainsi, l'emploi théologique du nominalisme? Quand il contraint la raison spéculative à marcher sous la conduite de la raison pratique, il la contraint en même temps à quitter le terrain de la foi. Séparée désormais de la théologie, la philosophie ne la contredira plus, mais ne la servira plus. La servante d'autrefois s'est affranchie ; elle a maintenant son domaine propre, qu'elle entend cultiver en paix. On dit que, pour lui garantir la jouissance de cette liberté, le nominalisme a trop limité la compétence de la philosophie. C'est un reproche qui nous paraît mal fondé. Les questions que le nominalisme a mises à l'écart sont appelées des questions sacrées; elles n'intéressent donc pas la philosophie, puisqu'elle est naturellement profane. Qu'elle n'y touche plus, et, du moins, elle n'aura plus le souci de s'accommoder aux exigences d'un dogmatisme qu'elle a, dit-on, compromis, qui l'a certainement compromise. Tournons maintenant nos regards vers la théologie. Que va-t-elle devenir, séparée de la philosophie? Elle va nécessairement redevenir ce qu'elle était avant l'union à jamais rompue ; elle ne sera plus rationnelle, elle sera mystique. D'un côté s'en iront les philosophes, déclarant qu'ils renoncent enfin à pénétrer les mystères de la foi; de l'autre côté se dirigeront les théologiens, plus dédaigneux que jamais des sciences

naturelles et ne demandant plus qu'à la foi la certitude dogmatique que leur refuse la raison.

Le mysticisme avait été déjà recommandé dans ces derniers temps par maître Eckard, Jean Tauler, Henri Suzo, Jean Ruysbroek et l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ.* Le chef, ou, pour nous servir d'une locution usuelle au moyen-âge, le porte-enseigne de la nouvelle secte fut le célèbre Jean Charlier de Gerson. Nous ne pouvons nous défendre de contempler un instant, avec le respect qu'elle nous inspire, la noble figure de ce dur ennemi. Né en 1363 dans le diocèse de Reims, près de Rethel, au bourg de Gerson, d'humbles parents, Jean Charlier fut envoyé à l'université de Paris en 1377. En 1381, il était reçu licencié ès-arts; en 1382, gradué en théologie ; en 1383, malgré sa jeunesse, il était élu procureur de la nation de France ; en 1387, à peine âgé de 24 ans, il était d'une ambassade envoyée par l'université au pape Clément VII, et, en 1395, il remplaçait son maître, Pierre d'Ailly, dans la charge de chancelier de l'église et de l'université de Paris. Le hasard de la naissance et l'heureux concours des événements peuvent assez bien servir un homme pour l'élever au-dessus des autres, et lui donner le premier rôle dans les affaires de son temps, sans qu'il ait rien fait lui-même pour aider la fortune. Mais nous ne reconnaissons pas les caractères de la véritable grandeur là où le génie n'a pas contribué plus que les circonstances à la célébrité d'un nom propre. Ce que c'est que le génie, il ne faut pas le demander à la multitude ; la multitude offre volontiers ses couronnes à tous ceux qui parviennent au faîte des conditions humaines; elle adore toutes les images qu'on lui présente, et, quand elle croit devoir

se fabriquer elle-même ses dieux, elle les fabrique aussi vite que plus tard elle les brise. Mais, que l'on interroge les philosophes ; ils diront que le principal trait du génie est la persévérance dans une idée, dans un principe. Jean de Gerson fut un de ces hommes convaincus et persévérants ; il dut à la fermeté de ses convictions l'autorité qu'il exerça dans son temps ; il lui doit la gloire qu'il s'est acquise dans les siècles ! Quand il prit possession du gouvernement de l'université, toutes les affaires étaient en proie à la plus déplorable confusion. Sous un roi tombé en démence, les grands vassaux se disputaient l'exercice du pouvoir royal, et, d'autre part, un long schisme partageant les fidèles en deux camps ennemis, il n'y avait plus dans l'Église aucune discipline. Jean de Gerson eut le courage de vouloir réformer et l'Église et l'État ! S'il n'y réussit pas à son gré, si les mauvaises passions furent plus fortes que sa volonté persistante, si, après avoir ameuté contre lui tous les intérêts qu'il n'avait pas dû respecter, cet homme qui avait rempli la chrétienté du bruit de son nom alla finir dans une obscure retraite, ne s'entretenant plus qu'avec Dieu des désordres qu'il n'avait pu corriger, des calamités qu'il n'avait pu prévenir, il mourut laissant du moins un grand exemple, et cet exemple a été suivi. Jean de Gerson est, à bon droit, considéré comme l'ordonnateur des canons qui furent dans la suite la charte de l'Église gallicane : Bossuet lui-même n'a fait que marcher sur ses traces. Mais, laissons l'homme d'État pour nous occuper du théologien.

Nourri dans l'école nominaliste, Jean de Gerson n'a pas refusé de souscrire à toutes les sentences que cette

école a prononcées contre le rationalisme téméraire de Duns-Scot ; mais, après s'être convaincu que la philosophie ne rend pas un compte suffisant des mystères, il a quitté le sentier des philosophes pour se jeter dans celui des mystiques, et n'a plus voulu converser avec d'autres docteurs que le divin Bonaventure. Il faut l'entendre déclarer toute son opinion sur les sciences humaines Il accorde, dit-il, qu'il peut être bon d'étudier la métaphysique et la logique, mais il ne veut pas qu'on s'abandonne à cette étude sans en avoir auparavant reconnu les frontières naturelles. La curiosité vaine de ses contemporains, leurs disputes sophistiques sur la nature simple ou complexe de l'être divin, sur la réalité de ses attributs, etc., etc., ont fait commettre tant de blasphêmes ! Qu'on profite, du moins, de l'expérience si cruellement acquise, et qu'on renonce désormais à traiter les choses saintes comme des questions logiques. Ce n'est pas à la raison, c'est à la révélation que nous devons les articles de la foi. Qu'il est donc peu convenable de les soumettre à l'examen, au contrôle de la raison ! *Pœnitemini et credite Evangelio* ! telle est la première, la plus nécessaire, la plus générale des prescriptions divines ; aucune science ne conduit au salut aussi directement, aussi sûrement que l'observation de cette simple règle. On allègue, d'une part, l'autorité de Platon et, d'autre part, l'autorité d'Aristote. Qu'ont à faire ces autorités, lorsqu'il s'agit des choses de la religion ? Aristote soutient, par exemple, c'est un de ses axiômes, que l'un procède de l'un, et que tout effet est conséquemment de même nature que sa cause. Or, combien d'hérésies contient cette seule formule ! Aristote dit encore que la volonté ne peut produire des

choses nouvelles et diverses, sans subir elle-même la loi du mouvement. Quelle injure à la toute-puissance divine ! Allons ensuite vers les platoniciens. Ils enseignent que toute chose conçue par l'esprit humain est nécessairement réelle, l'esprit humain ne pouvant concevoir ce qui n'est pas, et autant ils y rencontrent d'idées plus ou moins générales, autant ils fabriquent de quiddités éternelles qui, n'ayant pas été créées dans le temps, ne sauraient être, dans le temps, détruites par Dieu. Autres impiétés! Défendons-nous de céder aux attraits de ces deçevantes doctrines. La science, que, malgré tant d'efforts, les anciens philosophes n'ont pas acquise, aujourd'hui la grâce la met à notre portée. Ne résistons pas à la grâce; croyons ce qu'elle nous enseigne, ne disputons pas et vivons bien. Cela veut-il dire que Dieu nous ait défendu d'exercer notre esprit en cherchant à le comprendre? Non, sans doute. Voici les articles de notre foi; étudions-les, méditons-les, mais non pas en curieux, en pénitents, et nous atteindrons ainsi quelques-unes des vérités dont la pleine connaissance nous est promise en l'autre vie (1).

Voici dans quels termes Jean de Gerson expose sa théorie de la connaissance imparfaite, de la connaissance terrestre : « Supposons, dit-il, que l'âme ait été, suivant « ses mérites, emprisonnée dans un cachot sombre, « affreux, qui se divise en trois étages, l'étage infé- « rieur, le moyen et le supérieur. Le nom du premier « étage est *sensibilité* (*sensualitas*); celui du second, « *raison;* celui du troisième, *intelligence simple.* Les « fenêtres de l'étage inférieur ne laissent arriver jus- « qu'à l'âme aucune lumière, si ce n'est la lumière

(1) *Contra vanam curiosit.*, lect. II ; t. I *Operum* Gersonii.

« corporelle, celle que contemplent les brutes elles-« mêmes. Par les ouvertures de l'étage intermédiaire « pénètre quelque lumière plus spirituelle, que l'âme « reçoit lorsqu'elle s'élève jusque-là. Enfin, au faîte de « la prison, à l'étage supérieur, elle peut voir la lu-« mière divine qui, resplendissant aux lieux hauts, « s'introduit à travers les étroites fissures de la mu-« raille, comme ces feux de l'éclair qui traversent ra-« pidement les nuages et disparaissent aussitôt (1). » Ces distinctions appartiennent à Tauler. Nous les retrouvons, du moins, dans l'analyse que M. Ch. Schmidt nous a donnée de la doctrine de Tauler (2), et peut-être celui-ci les avait-il lui-même empruntées à maître Eckart ou à saint Bonaventure. Mais, à vrai dire, nous nous inquiétons moins d'en rechercher l'origine que d'en apprécier les conséquences. De ces conséquences, la première c'est que l'expérience et la raison, même associées, ne sont pas des moyens suffisants de connaître : l'expérience, parce qu'elle ne va pas au-delà des choses corporelles ; la raison, parce qu'elle réclame les notions empiriques comme éléments de ses opérations particulières, et ne conçoit rien qu'à *posteriori*. Conception embarrassée, difficile, tardive, incertaine ! Au lieu de voir ainsi dans les choses, l'âme se plaît bien davantage à voir en Dieu, et combien cette vision est plus claire, plus sûre, plus rapide que l'autre ! Or qui la procure? l'extase. Et d'où vient l'extase? de l'amour.

Ainsi, pour Jean de Gerson comme pour saint Bonaventure savoir c'est croire, et croire c'est aimer. Il faut l'entendre ensuite établir quelle est, suivant sa

(1) Ibid., lect. I.
(2) *Essai sur les Mystiques du XIV[e] siècle*, p. 66.

méthode, l'ordre des objets de la foi. Au premier degré se place le canon de la sainte Écriture. Au second, sont les vérités promulguées par l'Église. L'Église ayant reçu des apôtres les pouvoirs qu'ils tenaient du Christ, continue leur enseignement, et donne après eux des solutions dogmatiques. Au troisième degré sont les vérités particulièrement révélées à quelques âmes privilégiées. Au quatrième, les vérités déduites des propositions qui sont les fondements de la foi; comme celle-ci par exemple : « Le Christ fut un homme ; « donc le Christ eut des veines et des nerfs. » Au cinquième, les conclusions qui ne commandent pas la foi au même titre que les précédentes, et ne sont, en conséquence, que probables. Enfin, au sixième degré, sont certaines vérités qui n'apprennent rien à l'intelligence, mais qui, du moins, entretiennent, excitent la dévotion (1). Cette classification des objets de la foi est assurément très significative. Auxquelles des vérités dont nous venons de reproduire la définition correspondent les vérités philosophiques ? Elles correspondent à celles des quatrième et cinquième degrés, et elles n'ont pas, car elles sont plus humaines, le caractère de certitude propre à toutes les vérités que Dieu nous a révélées, soit de sa bouche, soit par la voix de ses messagers. Il suffit ; nous avons maintenant le droit de dire que Jean de Gerson doit être compté parmi les plus dogmatiques détracteurs de la raison.

Suivant les théologiens, les philosophes sont des sceptiques. Pourquoi ? Parce qu'ils cherchent à se démontrer les vérités dites révélées et ne les admettent pas volontiers quand elles leur semblent contredire la raison. D'autre part, au jugement des philosophes, les

(1) *Quæ veritates sint tenendæ*. Opusc. Gersonii.

vrais sceptiques sont les théologiens, parce qu'ils rejettent d'abord l'autorité du sens commun, pour ne s'en rapporter, disent-ils, qu'aux textes canoniques et aux décisions de l'Église. Ainsi Jean de Gerson aurait, suivant les philosophes, fait profession de scepticisme. Oui, sans doute, il a eu ce tort ; on ne saurait l'en défendre. Cependant ce sceptique déclaré l'est-il avec constance ? Admet-il, sans raisonner, tout ce que croit ou dit croire quiconque est de son parti ? Assurément il y a dans les dogmes religieux des choses qui ne supportent guère une interprétation libre ; mais, s'il n'est permis de rien ajouter aux vérités du premier et du second degré, celles du troisième offrent déjà matière à plus d'un paradoxe ; quant à celles du quatrième, du cinquième et du sixième degré, elles sont bien souvent des chimères fantastiques. Le domaine de la fantaisie est sillonné de voies qui se contrarient, et dans lesquels l'esprit folâtre de nos mystiques aime à s'égarer. Jean de Gerson s'est-il laissé promener et perdre dans ce labyrinthe par le génie familier de l'extase ? Nous ne voulons pas dire qu'il se soit toujours défendu de céder à ses dangereux entraînements. Cependant, averti par plus d'un récent exemple, il a pris soin de ne pas ajouter aux alarmes de l'Église. Ainsi maître Eckart avait osé dire que l'amour anéantit tout ce qu'il y a d'humain dans notre âme, pour la confondre, pour la convertir en Dieu, de même que la formule sacramentelle, changeant la substance du pain eucharistique, en fait le vrai corps de Jésus-Christ (1), et cette thèse avait encore été soutenue par Tauler ainsi que par le Docteur Extatique, Jean Ruysbroek. Néanmoins Jean de Gerson se déclare plusieurs fois contre elle,

(1) M. Schmidt, *Essai sur les Mystiques*, p. 54.

parce qu'elle supprime la liberté de la créature (1), et, comme cette protestation est importante, nous en reproduirons les termes : « Suivant, dit-il, les partisans « de cette erreur, l'âme parfaite, ramenée en Dieu, « perd sa volonté ; incapable de vouloir ou de ne pas « vouloir, ne voulant que ce que Dieu veut, elle redevient ainsi ce qu'elle était, avant le temps, dans la « pensée divine. Cela posé, ils prétendent en consé- « quence que, n'ayant plus ni vouloir ni non-vouloir, « elle peut sans péché, sans crime, condescendre à « toutes les sollicitations de la chair (2). » Cette erreur avait été, dans les temps anciens, l'hérésie des caïnistes ; c'était, au moyen-âge, celle des beghards. Tenons compte à Jean de Gerson de s'être séparé, sur ce point, du plus grand nombre de ses confrères en mysticisme ; cela nous prouve que la raison, dont il avait tant médit, n'avait pas chez lui perdu tout son empire. Enregistrons encore quelques autres de ses réserves. Dans la doctrine suivant laquelle l'âme s'unit à Dieu par l'amour et va se perdre en son essence, quelle place occupent les œuvres humaines ? Ce sont les actes automatiques de machines sans conscience : l'impulsion venant d'en haut, le mouvement s'opère en bas. Quelle doit donc être la manière d'être du fidèle parfait ? Il doit se tenir oisif, comme le dit Jean Ruysbroek (3), dans l'attitude d'un esclave qui attend des ordres. Mystique par système, mais par nature homme d'action, notre docteur ne peut souscrire à cette négation de toute spontanéité humaine. Voici comment il la présente et la condamne : « C'est une autre erreur de dire

(1) Super libr. J. Ruysbroek, in t. I *Oper.* Gersonii, p. 61.
(2) *De libris caute legendis,* t. I Operum, p. 144.
(3) Ch. Schmidt, *Essai,* p. 103.

« que l'homme parfait doit n'avoir aucun souci des cho-
« ses humaines, de quelque manière qu'elles aillent,
« bien mieux qu'il ne doit en avoir aucun de lui-même,
« ni de sa damnation ni de son salut; qu'il doit toujours
« être dans l'expectative de la volonté divine et s'y
« complaire, soit qu'elle le sauve, soit qu'elle le
« damne, car, quoi que l'homme puisse vouloir, néan-
« moins la volonté de Dieu sera faite. Cette erreur a
« plusieurs rameaux, qui tous procèdent de quelques
« phrases mal comprises de l'Apôtre, d'Augustin et
« d'autres grands docteurs touchant la prédestination
« divine. » Enfin, notons-le bien, Jean de Gerson ne se prononçe pas avec moins d'énergie contre une troisième erreur, celle des mystiques platoniciens qui localisent dans l'espace intermédiaire toutes les formes des choses qui sont nées ou doivent naître. Il n'a donc pas tout-à-fait abdiqué sa raison, puisqu'il en use pour combattre les opinions que lui veut imposer la raison des autres ; mais, ce qu'il ne lui permet pas de contredire, ce sont les dogmes consacrés, ce sont les vrais articles de la foi. Adversaire déclaré d'une métaphysique qui conduit au panthéisme d'Amaury de Bène, mécontent d'une logique pour qui la région affective de l'âme est un champ fermé, il fuit l'école et va se confiner dans une sacristie. Il ne veut plus être philosophe, pour demeurer chrétien !

Ainsi les deux grandes périodes de la philosophie scolastique se terminent l'une et l'autre de la même manière, par une grande fatigue des esprits et par une réaction en faveur du mysticisme. Cela ne peut surprendre. Il est naturel que l'homme cherche à con-

(1) *De libris caute legendis*, au même lieu.

naître ce qu'il ignore ; il est donc naturel qu'il s'adresse à la philosophie et lui demande de l'éclairer. Mais il n'y a pour la philosophie ni livres sacrés ni décrets canoniques. Cela fait qu'il est impossible de concilier la philosophie et la religion qui s'impose comme révélée. Un premier essai de conciliation avait échoué ; un second a été tenté, et nous venons de le voir échouer encore. Mais ceci du moins est acquis : non, l'expérience ne doit pas être renouvelée. Les philosophes et les dévots seront à l'avenir deux nations étrangères l'une à l'autre, tantôt en guerre, tantôt en paix ; en paix rarement, car elles auront presque toujours quelque querelle engagée au sujet de leurs frontières indécises.

CHAPITRE XXX

Conclusion.

Dans l'exorde de son discours de réception à l'Académie française, le cardinal de Bernis disait, avec la certitude de n'être contredit par personne : « Charle-« magne ranima les sciences et les arts assoupis de-« puis longtemps ; mais, à sa mort, leur sommeil lé-« thargique recommença et ne fut interrompu qu'après « la prise de Constantinople. » On n'avait pas alors besoin d'employer plus de mots pour résumer tout ce qu'on savait sur l'histoire des lettres, des sciences et des arts, depuis le commencement du IXe siècle jusqu'à la fin du XVe. Il est maintenant reconnu que le jugement du cardinal de Bernis et de son temps sur les lettres et les arts au moyen-âge n'était pas un jugement suffisamment éclairé. Nous pensons avoir montré, pour notre part, que, durant ce moyen-âge encore si mal apprécié, qu'il ne faut pas trop louer après l'avoir trop décrié, la première des sciences, la philosophie, n'est certes pas restée sans culture.

En terminant notre premier travail sur cette philosophie du moyen-âge, nous le trouvions imparfait, et nous n'hésitions pas à le dire. A peine frayée par quelques historiens, la voie que nous avions dû suivre

nous avait offert beaucoup d'obstacles prévus ou imprévus, et nous avions lieu de craindre, ayant achevé le trajet, d'avoir fait plus d'une fois fausse route. Ici, disions-nous, nous avons peut-être trop insisté sur de vains détails, et là négligé quelques développements nécessaires. Ayant affaire à des docteurs si déliés, avons-nous toujours atteint leur dernière pensée? N'avons-nous pas, au contraire, été quelquefois au-delà ; n'avons-nous pas exagéré, pour interpréter un passage obscur, la valeur de quelques décisions purement logiques? Notre inquiétude est la même aujourd'hui. Les corrections que nous avons faites à notre premier travail sont nombreuses ; nous avons redressé plus d'une erreur, nous avons comblé plus d'une lacune ; et, pourtant, il nous semble que nous avons à redouter encore bien des censures.

La difficulté n'était pas de discerner l'origine, la portée, le caractère général de telle doctrine et de telle autre. Abélard, saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam, Jean de Gerson et même David de Dinan n'ont dit les uns et les autres rien de bien nouveau. Les opinions qu'ils ont professées l'avaient été avant eux et, longtemps après eux, elles doivent l'être encore. On aurait peine à désigner un système, habituellement inscrit soit au nombre des plus anciens soit au nombre des plus modernes, qui n'ait eu quelque représentant durant les six siècles dont nous avons sommairement retracé l'histoire. Cela, d'ailleurs, s'explique de soi-même. Deux écoles se sont, dans tous les temps, partagé les philosophes : l'une au seuil de laquelle est gravé le nom glorieux de Platon ; l'autre qui proclame Aristote le plus grand de ses maîtres. Mais saint Thomas ne pouvait pas simplement répéter les leçons d'Aristote, et Duns-Scot celles de Platon transmises

par ses disciples plus ou moins infidèles, Proclus, Ibn-Gébirol, Averroès. Attachés d'abord à leur foi chrétienne, forcés de considérer leur philosophie comme la servante de leur théologie, ils n'ont jamais discouru librement sur les questions qu'on appelle indifféremment sacrées et profanes. Quand nous les avons trouvés sincères, nous les en avons félicités. Ils ne l'étaient néanmoins que par imprudence. C'est ce défaut ordinaire de sincérité qui rend la tâche de l'historien vraiment difficile. Assurément on n'a pas eu le dessein de le tromper ; mais on lui a préparé de grandes tortures en voulant concilier, par des artifices de langage, des solutions qui se repoussent.

Cette indépendance de jugement qui nous est maintenant acquise, prouvons, en résumant nos précédentes déclarations sur les sectes scolastiques, que nous l'avons enfin entière et complète, tant à l'égard des philosophies qui se contentent d'être humaines qu'à l'égard des religions qui se prétendent divines.

Le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme, voilà, dit-on, les trois systèmes de philosophie qui furent professés dans l'école privée du palais, puis dans l'école publique de Paris, du IX[e] au XV[e] siècle. Cette division ne nous semble pas rigoureuse, ainsi que nous l'avons déjà fait comprendre. A notre avis, le nominalisme ne doit pas être distingué du conceptualisme, et c'est un point sur lequel nous nous réservons d'insister. Mais parlons d'abord du réalisme.

L'argument principal, l'axiôme pour ainsi dire fondamental du réalisme est cette proposition : Tout ce que la raison conçoit est dans la nature ; la réalité des choses est adéquate à tous les concepts de la raison. Ainsi être et être pensé sont deux actes, deux manières

d'être. Entre ces deux actes, qui ont pour sujets l'un la nature, l'autre l'intelligence, il y a la différence qui résulte de la différence des sujets; la chose concrète n'est donc pas la chose abstraite ; mais, à cela près, le concept et son objet ne diffèrent aucunement. Cette proposition est, nous l'avons dit, nous le répétons, une proposition erronée. S'il est vrai que toutes les conceptions de l'intelligence répondent à quelque chose de réel, il n'est pas vrai que la réalité se comporte absolument comme elle est conçue. Tout concept, pris en lui-même, est individuel; c'est un tout discret et incommunicable: la convexité, par exemple, est un tout conceptuel non moins isolé, séparé (pour employer le langage réaliste) de la concavité, que la bonté l'est de la méchanceté, l'humanité de l'asinité, etc., etc. Eh bien ! non-seulement il n'existe pas hors de l'intelligence une convexité, une bonté, une humanité, distinctes, séparées des objets, des individus convexes, bons, humains, mais il n'existe pas davantage hors de l'intelligence des choses qui constituent en elles-mêmes, unies à ces objets, des touts, des natures, des essences totales, réellement distinctes les unes des autres. Être universellement au sein des objets externes, cela n'est pas être au titre d'essence universelle au sein de ces objets, qui tous sont individuellement déterminés. Dans la nature, il y a des hommes, et, puisqu'il y a des hommes, il y a, chez chacun des individus de qui l'humanité se dit à bon droit, une manière d'être commune, qui se retrouve chez les uns et chez les autres, sans aucune différence ; mais ce tout, ce non-différent n'est pas, au propre, dans le domaine du mobile, du concret, une entité du genre de la substance ; c'est un concept vrai, légitime, une notion nécessairement re-

cueillie de formalités essentielles, de qualités inhérentes à des substances réelles ; ce n'est pas un être qui subsiste en conformité parfaite avec la définition acceptée de l'universel conceptuel.

Nous savons reconnaître ce qu'il y a de séduisant dans le système que nous combattons ici. Oui, sans doute, ce serait pour l'intelligence humaine un bien noble privilège que celui de voir en elle-même, comme sur le plus parfait des miroirs, la représentation vraie de tout ce qui est dans la région des choses sensibles et bien au-delà. L'étude ne serait alors que l'évocation des idées déposées par le suprême auteur des formes dans le mystérieux trésor de l'entendement ; la science deviendrait une simple classification de toutes les données de la raison pure, et les physiciens eux-mêmes, dispensés d'observer le détail des phénomènes, n'auraient plus qu'à nous expliquer les mystères de la nature dans la belle langue dont ils ont depuis longtemps perdu l'usage, celle qu'ils parlaient au siècle d'Orphée. Mais non-seulement ce système se fonde sur une décevante chimère ; qu'on s'y abandonne avec quelque confiance et l'on ne tardera pas à comprendre qu'il est aussi dangereux qu'attrayant. Ainsi, que l'humanité soit prise pour une chose, pour une entité rigoureusement conforme à la notion recueillie, il faut alors, il faut nécessairement admettre encore au nombre des choses le genre dont l'humanité n'est qu'une espèce, c'est-à-dire l'animalité. Mais à ce point là même sommes-nous arrivés à la dernière, ou plutôt, comme disent nos docteurs, à la première réalité de l'être? Non certes : avant le genre, il y a le genre le plus général, qui ne peut être autre chose que l'unique substance. Étant donc acceptées les

prémisses du réalisme, on ne saurait fuir cette conséquence : tous les êtres subsistent au sein d'une substance unique. Si l'on prend un autre tour, si, pour se rapprocher davantage des formules péripatéticiennes, on définit la substance non pas le sujet le plus général, mais le sujet le plus individuel, alors c'est aux deux éléments dont se compose l'atôme substantiel, la matière et la forme, qu'il faut attribuer cette subsistance universelle qui correspond à la notion pure, absolue, de l'un. La matière est une chez tous les êtres, non pas en ce sens qu'elle sert à tous les êtres de fondement, mais en ce sens qu'elle est le fondement un, le tout fondamental à la surface duquel se produisent, pour bientôt disparaître, les accidents en nombre infini qu'on appelle improprement des êtres. Voilà ce qu'avaient enseigné les meilleurs dialecticiens de l'Académie ; voilà ce qu'avaient répété, chez les Arabes, leurs disciples les plus résolus ; voilà ce qu'osèrent eux-mêmes déclarer, au XIIe, au XIIIe siècle, en pleine université de Paris, un certain nombre de réalistes conséquents. Or, pour ne pas tenir compte de certaines réserves qu'on ne saurait justifier au nom de la logique, quel est, en fait, le dernier mot de cette thèse ? C'est incontestablement le panthéisme. Qu'on prenne la série des théorèmes exposés et développés par Proclus, par Spinoza, et, de nos jours, par les enthousiastes sectateurs de la doctrine de l'identité, on se convaincra bientôt que ces théorèmes sont ceux de Duns-Scot et de tous les scotistes.

Or le panthéisme est un système que, pour notre part, nous repoussons de toutes nos forces. Les intérêts de l'orthodoxie chrétienne ne nous étant pas confiés, nous n'avons pas à les défendre ; mais au nom de

notre raison, au nom de cette foi profonde, invincible, que nous avons en la persónnalité de tout ce que nous sommes, nous disons fermement que le panthéisme, le mieux construit des systèmes, est le plus faux. Quand il prétend tout accorder, tout expliquer, cette prétention même prouve qu'il n'est que tromperie. Au-dessus d'elle-même la raison soupçonne ; elle ne connaît pas. Eh quoi? parce qu'il convient peu, dit-on, d'isoler Dieu de son œuvre, on voudrait nous amener à comprendre que nous pensons, que nous voulons, que nous agissons au sein d'un autre! Cela choque notre raison ; mais elle a beau s'efforcer de comprendre, elle ne comprend pas. Vous avez commencé par demander insidieusement à la créature : quelle est la manière d'être de ta cause, quelle est la fin de ta loi? Elle vous a répondu : je l'ignore, et elle a fait cet aveu naïf de son ignorance, sinon sans regret, du moins sans honte. Jugez-vous que ce regret lui peut devenir pénible et qu'elle vous saura gré de l'en affranchir; assurez alors que vous avez un mandat, que vous avez été chargés d'apporter la lumière et proposez les distinctions transcendentales d'un dogme révélé : on pourra vous croire ; les témoignages de l'histoire sont là pour nous apprendre avec quelle confiance sont généralement accueillies les paroles de tous les prophètes. Mais si vous venez, parlant à ma raison, lui déclarer que la région du mystère est vide, que le principe de mon être, vainement recherché, ne s'y trouve pas, de cela ma raison ne peut ne pas conclure : je suis donc ma cause, je suis donc ma loi. Épuisez, nouveaux théologiens, tout l'arsenal de votre dialectique, vous ne parviendrez jamais à me démontrer que si ma raison d'être est en moi,

je ne suis pas toute ma raison d'être ; que, si je suis divin, je ne suis pas Dieu ! Cette parole est-elle un monstrueux blasphème. Désavouez les prémisses pour vous soustraire aux conséquences, et prosternez-vous ensuite, avec les sages, devant ce que la voix humaine peut nommer, mais ce que la raison humaine ne peut définir.

Le nominalisme procède d'une tout autre manière. Ayant lui-même signalé les limites imposées à la faculté de connaître, il est trop prudent pour essayer de les franchir. Si donc le premier mot du réalisme est une sorte d'acte de foi, le nominalisme, plus réservé, plus timide, si l'on veut, n'affirme rien avant de s'être mis en garde contre l'erreur par une suffisante suspension de jugement. Ce n'est pas à dire, toutefois, que le nominalisme soit un autre nom du scepticisme. Reproduisons ici quelques explications déjà données. S'est-il rencontré, durant tout le moyen-âge, un seul philosophe qui ait considéré les universaux comme de purs vocables, de purs noms ? Nous ne le croyons pas ; Roscelin lui-même, accusé par son disciple Abélard d'avoir donné dans cette extravagance, nous semble avoir été calomnié. Mais qui se trouve à l'opposé des choses ? les noms. Nier certaines choses, en contester la réalité par d'autres admise, c'était donc réduire ces prétendues choses à des noms. C'est ce qu'on ne tarda pas à comprendre, et l'on appela réalistes les partisans des choses contestées, nominalistes leurs contradicteurs. Remarquons, d'ailleurs, qu'il ne fut pas trop mal habile de désigner par ce dernier qualificatif les adversaires des essences universelles ; il n'était pas, en effet, difficile de prouver que le discours n'est pas un vain son de la voix, et, cette preuve faite, on se félicitait d'avoir con-

fondu le nominalisme. Il est, répétons-le, vraisemblable que Roscelin et ses élèves protestaient contre cette manière d'argumenter ; mais leurs cahiers, leurs écrits nous manquent. Hâtons-nous, toutefois, de déclarer qu'on peut à la rigueur soutenir cette thèse des noms. Vous vous obstinez à prétendre, dit Guillaume d'Ockam, que les universaux sont des choses, des choses réelles, essentiellement distinctes du concept intellectuel. Soit! c'est, en effet, une chose qu'un nom, qu'un mot. Nous recherchions vainemont, au sein des substances composées, un tout individuellement universel qui répondît à votre définition. Eh bien ! cette chose est trouvée ; c'est le son réel, très réel, que prononce la voix en désignant l'espèce. Mais, pour s'exprimer en ces termes, Guillaume d'Ockam prétend-il par hasard que le mot conventionnel ne signifie pas un concept, une intellection fondée sur l'observation exacte, vraie, des choses réelles ? Nous avons entendu sur ce point ses explications si nettes, si concluantes. Il est conceptualiste autant qu'Abélard ; il l'est même, disons-le, plus qu'Abélard, car celui-ci, connaissant peu la nature des faits psychologiques, les distinguait mal, et se fût trouvé fort embarrassé de répondre sur la question des espèces mentales à quelque subtil disciple de saint Thomas. Or, quel problème peut-on s'adresser sur l'origine et la nature des idées dont on ne trouve la solution dans le commentaire de Guillaume d'Ockam sur les *Sentences* du Lombard ? Considérons donc le nominalisme et le conceptualisme non pas comme deux doctrines professées par deux écoles, mais comme une seule doctrine qui se compose de deux thèses : la thèse des concepts qui sert à définir l'universel interne, le

véritable universel, et la thèse des noms, plus ingénieuse que profonde, plus ironique que démonstrative, à laquelle se rapporte l'universel externe considéré comme un tout réel.

Voici maintenant les propositions capitales du nominalisme.

La logique n'est pas, comme on le dit, un infaillible moyen de connaître. La logique doit nécessairement confondre le possible et l'actuel. On ne saurait donc jamais affirmer que les choses se comportent de telle ou de telle manière, avant d'avoir interrogé ce qui témoigne sur les choses, l'expérience. L'expérience, voilà, selon les nominalistes, le fondement de toute philosophie. Qu'est-ce que la logique? Non pas une science, mais un art; l'art de composer et de diviser. C'est en composant et en divisant suivant les préceptes de la logique, que la raison, appliquée à la recherche de l'universel, le dégage des notions particulières. Or, qui les a fournies ces notions particulières, élément premier de toute certitude? C'est l'expérience. Il ne faut pas contester à la raison ses attributs et sa puissance; elle règne en souveraine dans l'intellect. Mais avant de parvenir au laboratoire de l'intellect, où elles doivent servir de matière aux opérations spéciales de l'énergie dont le propre est d'abstraire et de penser, les notions recueillies des choses ont fait quelque séjour dans le domaine de la sensibilité, et c'est là qu'elles ont reçu du jugement le signe qui les distingue des pures fictions de l'esprit. Sentir, juger, abstraire et penser, tels sont les degrés psychologiques; toute autre méthode conduit à l'erreur.

Il est dit que l'expérience rend témoignage des choses particulières. C'est, en effet, son office principal.

Toutes les choses qui subsistent dans la nature sont individuellement déterminées. L'expérience les reconnaît telles qu'elles sont pour en attester ensuite la vérité, la réalité. Mais non-seulement les individus sont individuellement, au titre de substances ; ces substances isolées les unes des autres se ressemblent par certaines manières d'être plus ou moins communes, plus ou moins générales ; ce sont les formes. L'expérience saisit ces formes comme elle en a saisi les sujets ; mais, qu'on le remarque bien, elle les saisit telles qu'elles existent dans la nature, soit inhérentes, soit adhérentes aux individus, et les transmet telles à la faculté capable d'abstraire. Quelle est ensuite l'opération propre de cette faculté ? Les formes lui étant données, elle les sépare de toutes les circonstances individuelles, et les réduit à des unités conceptuelles. Ces unités conceptuelles sont les notions de la matière en soi, de la forme en soi, de la substance universelle des êtres, et des genres si divers, des espèces si variées, des prédicaments et des modes prédicamentaux. Ainsi, l'expérience témoigne au sujet de la particularité ; l'abstraction crée l'universalité. Ces universaux créés par l'abstraction correspondent-ils, dans la nature, à des entités absolument semblables, à des natures douées d'un *quid rei* parfaitement conforme au *quid nominis* des concepts généraux ? Non sans doute, puisque l'expérience, qui seule est en rapport avec les choses, déclare n'avoir rencontré dans le monde aucune chose qui soit universellement. Cependant, faut-il répudier toutes les œuvres de l'abstraction comme autant de chimères, assimiler les genres, les espèces, les prédicaments et le reste à des imaginations frivoles, dépourvues de toute réalité ? On ne dit pas cela, puis-

qu'on dit, au contraire, que les formes simplifiées, réduites à des touts univoques par la droite raison sont individuellement les formes réelles des choses individuelles ; on ne dit pas cela, puisqu'on établit au-dessus de toute critique la permanence objective de ces formes, qui furent, qui sont, qui seront à jamais incorporées, dans l'espace, dans le temps, à des sujets divers :

> At genus immortale manet, multosque per annos
> Stat fortuna domus et avi numerantur avorum !

Telles sont les décisions premières et fondamentales auxquelles doivent s'adapter toutes les parties de la doctrine nominaliste.

Ainsi nous réduisons à quelques thèses, ainsi nous résumons en quelques mots les deux systèmes dont nous avons précédemment exposé le détail. Ainsi nous les résumons l'un et l'autre aussi clairement qu'il nous est possible, avec l'intention de faire bien comprendre, et, nous ne le cachons pas, de faire approuver les motifs pour lesquels, en adoptant celui-ci, nous rejetons celui-là. Ces motifs, on les connaît déjà, mais nous avons intérêt à ce qu'on les connaisse mieux encore. Qu'avons-nous dit de l'école réaliste? Nous avons dit que le vice principal de cette école est de réaliser des abstractions, et nous avons condamné ses illustres maîtres comme ayant rendu le compte le plus fabuleux de l'objet premier de toute science, l'être. Non-seulement, nous insistons sur cette remarque, ils ont imaginé, ils ont introduit des monstres au nombre des êtres ; ils ont encore méconnu le caractère principal des choses réellement subsistantes, l'individualité de ces choses. C'est là ce que, pour notre part, nous leur pardonnons le moins.

Supprimer, ou seulement ébranler la notion de l'être en soi, de Socrate, de Callias, c'est autoriser tant d'autres aberrations ! Que disent les mystiques ? Que la personne humaine est l'agent aveugle, d'une cause extérieure, de la cause divine. La philosophie réprouve ce langage : eh bien ! il nous semble encore moins téméraire que celui des réalistes. Rien ne nous répugne plus que cette thèse d'une cause intérieure, qui, pour être l'acte commun de tous, n'est l'acte propre d'aucun ; rien ne nous révolte plus que ces prémisses dont toutes les conséquences médiates, immédiates, sont la négation de notre liberté. Mais si nous repoussons le réalisme parce qu'il conteste à l'individu ses droits les plus chers, ne pourra-t-on pas, d'autre part, accuser le nominalisme de supprimer les droits non moins sacrés peut-être, non moins réels assurément, de la société, de l'association civile? Ce reproche s'adresserait justement, nous l'accordons volontiers, au nominalisme extravagant qu'on a mis au compte de Roscelin. Pour un système qui, réduisant les universaux à de purs noms, ne reconnaîtrait aucun fondement aux notions de genre et d'espèce, toutes les lois, toutes les obligations sociales ne seraient, en effet, que des combinaisons artificielles et tyranniques. Mais le nominalisme raisonnable, le nominalisme péripatéticien d'Abélard et de Guillaume d'Ockam, est-il solidaire de cette erreur? Non sans doute. S'il pose d'abord, il est vrai, l'individu, c'est l'individu qui ne peut être séparé de ses manières d'être spécifiques, c'est l'homme qu'on appelle Socrate ; et, pour justifier son adhésion à ce système, saint Thomas ajoute que l'humanité de Socrate est sa forme substantielle, sa vie même, et que, s'il perd cette forme, il n'est plus. Ainsi, loin d'être

subversif de toute loi sociale, le nominalisme éclairé, le véritable nominalisme proclame que les devoirs de l'individu lui sont naturels au même titre que ses droits. Les moralistes les mieux famés et les plus habiles du moyen-âge n'ont-ils pas été les plus opiniâtres adversaires des natures universelles, saint Thomas, Gilles de Rome et Jean Buridan? Mais, nous le savons, ces exemples prouvent peu; n'a-t-on pas rencontré de belles pages en l'honneur de la liberté dans les œuvres de Duns-Scot et de Spinoza? Laissons donc les exemples, pour nous en tenir aux principes affirmés par l'école nominaliste. Elle dit: l'humanité n'est pas une essence; ce qu'on appelle de ce nom n'est pas un tout, soit complexe, soit incomplexe, un sujet né pour recevoir, durant le cours des siècles, des accidents en nombre infini; mais elle ajoute: cet atôme qui porte le nom de Socrate est un homme, et, comme tel, il est né pour rechercher les autres hommes, ses semblables, pour former avec eux des engagements, des contrats de mutuelle assistance. Telle est la nature, la loi de Socrate; telle est la nature, la loi de Callias, de Platon. Si les décrets sociaux sont des formules plus ou moins transitoires, la société demeure un fait qui ne change pas, parce qu'elle procède de cette loi dont la cause éternelle est en Dieu, dont l'acte permanent est dans tous les individus qui portent le front levé vers le ciel et peuvent dire:

Homo sum et humani nihil a me alienum puto.

Voilà ce que professent tous les nominalistes du moyen-âge. S'il s'est rencontré plus tard un docteur sorti de leurs rangs, qui, pour défendre un abominable paradoxe, le droit divin des tyrans, ait prétendu dépos-

séder la personne humaine de ses attributs les plus nécessaires, l'inventeur de cette thèse justement réprouvée l'a produite à ses risques. Hobbes, dit Leibniz, fut « plus que nominaliste. » Assurément ; ajoutons même qu'il faut ici non pas atténuer, mais tout à fait écarter la responsabilité du nominalisme. Quelle que soit l'audace de sa logique, Hobbes n'est pas un philosophe vraiment libre d'esprit, puisque la passion politique le domine. Non, ce n'est pas à l'école d'Oxford qu'il a docilement appris que les hommes nés méchants doivent être toujours surveillés, contenus, garottés, flagellés, comme n'ayant d'autre instinct que l'instinct du crime. Imputons les transports de cet esprit malade au spectacle d'une révolution qui, n'étant plus maîtresse d'elle-même, excitait le fanatisme en semant l'épouvante, et faisait partout redemander l'ordre et le repos à la royauté par elle abolie, cette royauté sans contrôle dont elle avait inspiré le regret. Aucun des chefs avoués de l'école nominaliste, aucun des plus anciens ni des plus récents, pas plus Locke qu'Aristote, n'a jamais ainsi méconnu la dignité de la nature humaine. On les signale, au contraire, et à bon droit, comme ayant été les plus doctrinaires des libéraux.

Si le réalisme repousse avec trop de dédain les conseils de l'expérience, le nominalisme ne donne-t-il pas dans l'excès opposé ? Pour faire valoir l'autorité des sens, n'infirme-t-il pas l'autorité de la raison ? Nous accordons que plusieurs nominalistes ont eu vers le sensualisme une tendance mal contenue. Ayant à critiquer des gens qui n'avaient commis tant d'erreurs que pour s'être mépris sur les droits de la raison pure, ils ont à leur tour (c'est le péché commun de toutes les réac-

tions) exagéré la part contributive de la sensation dans la formation des idées. Mais nous ne pouvons reconnaître, entre le nominalisme et le sensualisme, cette affinité nécessaire, ce lien naturel que M. Cousin suppose ou donne lieu de supposer (1). Qu'on se rappelle la doctrine de saint Thomas, et qu'on en retranche un instant l'extravagante fiction des espèces divines et humaines, elle devient nominaliste. Sur la question principale, la question des universaux, saint Thomas s'exprime dans les mêmes termes qu'Abélard, que Durand de Saint-Pourçain, que Guillaume d'Ockam : eh bien ! est-il sensualiste ? Nous l'avons dit ; s'il n'est pas rationaliste à la manière des Alexandrins et du pseudo-Denys, d'Anselme et de Duns-Scot, il l'est, du moins, comme l'est Aristote bien interprété. Or, on sait quelle a été la fortune de saint Thomas. Guillaume d'Ockam étant mort sous le coup d'une sentence papale, c'est derrière le nom sanctifié du Docteur Angélique que se sont réfugiés et retranchés tous les disciples du Docteur Invincible, et le thomisme transformé, c'est-à-dire dégagé de ses chimères idéologiques, est alors devenu la doctrine la plus accréditée chez les conservateurs des traditions scolastiques. D'ailleurs Guillaume d'Ockam s'était-il jamais exprimé de manière à faire soupçonner qu'il méconnaissait l'énergie propre de l'intelligence ? Ne lui avait-il pas attribué, outre la capacité d'abstraire les idées générales, celle de se voir, de se connaître elle-même, suivant le mode de l'intuition ? Or, juger, abstraire, penser, avoir conscience de ses propres actes, c'est toute l'intelligence. Guillaume d'Ockam n'est donc pas sensualiste. Mais,

(1) *Hist. génér. de la philosophie*, p. 236.

au fait, qu'avons-nous besoin d'interroger sur ce point Guillaume d'Ockam, saint Thomas et leurs disciples? Si l'on parvenait à démontrer que le sensualisme proprement dit, le sensualisme justement décrié, est une conséquence forcée de l'opinion professée par ces philosophes sur la nature des espèces et des genres, cette preuve condamnerait à la fois et leur système et leur logique. Mais, cette preuve, où est-elle? Qui l'a produite?

Entre les deux écoles dont nous avons retracé l'histoire, nous nous déclarons donc pour le nominalisme. Est-ce un si méchant parti? Non-seulement c'est le parti d'Aristote, mais c'est encore, on l'a reconnu, le parti duquel se sont rapprochés davantage, en ignorant l'histoire, le plus grand nombre des philosophes modernes (1). Un critique du XVI[e] siècle, Jacques Martini, a fait en peu de mots cette déclaration complète sur tous les points du débat scolastique. « L'universel considéré comme étant au sein des choses diverses, *in multis*, n'est pas à proprement parler l'universel; il se confond, en effet, avec les individus. L'universel proprement dit ne vient qu'après les choses, *post multa*; alors, en effet, il est bien l'un commun à plusieurs, il est bien cette nature commune que l'intelligence abstrait des individus pour la concevoir en elle-même. Or, il n'existe rien hors de l'intelligence qui réponde à cette définition de l'universel proprement dit. Si donc les universaux en tant qu'universaux, c'est-à-dire considérés absolument, n'existent pas hors de l'intelligence, à plus forte raison l'existence ne devra-t-elle pas être attribuée aux genres, aux espèces, à tous les concepts

(1) V. Cousin, *Hist. génér. de la phil.*, p. 238.

« semblables, qui sont des œuvres de l'intelligence, « des jugements qui viennent en second ordre, des ma« nières d'accidents qui ont pour sujets les notions pre« mières des choses réelles. Sont-ce là, toutefois, de « pures fictions? Non assurément; puisque ces concepts « ont leur fondement hors de l'intellect, dans la nature « des choses (1). » Voilà la profession de foi du nominaliste. Qui refuse d'y souscrire ? Ce n'est pas assurément François Bacon. Est-ce Descartes ? Dans les prolégomènes de ses *Principes de philosophie*, Descartes s'est expliqué très nettement à cet égard. Si prudent, si mesuré qu'il soit d'ordinaire, et si jaloux de concilier les extrêmes, il ne peut supporter le réalisme et le déclare dans les termes les plus énergiques : « Le nombre, « dit-il, que nous considérons en général, sans faire « réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de « notre pensée, non plus que toutes ces autres idées « générales que, dans l'école, on comprend sous le « nom d'universaux (2). » Après Descartes, il faut entendre Leibniz : *Secta nominalium omnium inter scolasticas profundissima et hodiernæ reformatæ philosophandi rationi congruentissima.* Est-il besoin d'invoquer d'autres témoignages? Si donc la préférence que nous accordons au nominalisme nous est reprochée comme un faux jugement, il faudra condamner avec nous Bacon, Descartes, Leibniz, cet illustre maître, cet interprète si profond de la vérité, et, avec Leibniz, comme il l'assure, toute la philosophie de son temps. Insistons, en effet, sur ces termes : *hodiernæ reformatæ philosophandi rationi congruentissima.* La ré-

(1) I. Martini *Miscellaneæ disputationes*, lib. I, disp. 3.
(2) Descartes, *Princip. de Phil.* prem. part. § 58.
(3) *Leibnitzius, Dissert. in M. Nizolii libr. de ver. princ.*

forme dont parle ici Leibniz, qui l'a faite? Descartes. Mais qui l'a préparée? N'hésitons à le dire: c'est Guillaume d'Ockam. En veut-on la preuve? On la trouve à chaque page dans le *Lexique* de Chauvin. Chauvin est de l'école cartésienne, et, rédigeant un répertoire de philosophie classique, il a voulu répondre, au nom de Descartes, à toutes les questions encore agitées de son temps par les derniers des thomistes et des scotistes. Or, quel est l'esprit de ses réponses? Elles sont toutes nominalistes. Allons plus loin, et disons que, depuis la clôture des écoles italiennes du XVIe siècle, depuis la chute éclatante du supernaturalisme platonicien, vaincu, condamné, flétri, supplicié dans la personne de Jordano Bruno, il n'y a plus d'autres réalistes avoués que les spinosistes. Quel est l'objet principal de la controverse scolastique? C'est la nature des choses? On se demande si la substance est universellement ou individuellement. Eh bien ! Descartes et Locke étant, sur ce point, tout-à-fait du même avis, l'un et l'autre, et leurs disciples après eux, réduisent les universaux à de pures formes de la pensée. Formes innées, formes propres de l'intellect, ou formes dernières de la sensation, achevées par la réflexion ; le débat a lieu sur l'origine de ces formes. Quant à cette réalité de la chose universelle que Guillaume de Champeaux et Duns-Scot tenaient pour démontrée, personne ne l'admet, personne ne la suppose même, si ce n'est, faisons toujours cette réserve, Benoit Spinoza. S'agit-il de l'essence des formes conceptuelles? Sur cela, nous devons en convenir, il y a moins d'accord, et il se rencontre, même chez les cartésiens, plus d'un thomiste. Mais quel accueil fait-on à ces cartésiens dévoyés? Quel crédit obtiennent leurs thèses suran-

nées? On peut le voir dans les écrits d'Arnauld contre Malebranche. Descartes combat ces thèses; Gassendi lui-même les désavoue; Locke reproduit contre elles la définition du concept donnée par Guillaume d'Ockam; Gravesande nous déclare que, de son temps, elles étaient déjà complétement abandonnées (1). Ainsi, pour être nominaliste, on ne marche pas en si mauvaise compagnie.

Mais c'est peut-être trop insister ici sur la diversité des doctrines. Quoique les doctrines aient été diverses, les docteurs, tendant au même but, ont fait une œuvre commune. Quel était l'état des âmes au moment où les premiers d'entre eux commencèrent leurs premières leçons? A ce clerc des temps mérovingiens, qui n'a rien lu ne sachant pas lire, qui n'est pas même toujours capable de réciter jusqu'au bout une prière qu'il ne comprend pas, à ce barbare qui diffère à peine de la brute comparez le plus novice auditeur de saint Thomas, de Duns-Scot ou de Guillaume d'Ockam; quelle différence! Entre eux, on le sait, s'étend l'espace de cinq, de six siècles. Mais ces cinq ou six siècles ne pouvaient-ils pas être mal employés? Un bien plus grand nombre de siècles sépare Alcuin d'Aristote. Est-ce donc un progrès que vous constatez de l'un à l'autre?

Les grands bienfaits de l'enseignement scolastique ne sont plus à prouver. Personne n'oserait aujourd'hui répéter, après le cardinal de Bernis, que l'esprit avait sommeillé durant tout le moyen-âge, et qu'il fallut, pour interrompre une léthargie si longue, l'arrivée de quelques Grecs échappés au glaive de Mahomet II. Ce

(1) *Introd. ad philos.*, p. 98. — Dugald-Stewart, *Essai phil.*, p. 326 de trad. de M. Huré.

n'est plus ainsi qu'on écrit l'histoire. Mais en appréciant les services rendus par les études scolastiques, on n'a pas assez remarqué que la philosophie a toujours occupé le premier rang dans ces études, et l'on a manqué de justice envers elle en négligeant de faire cette remarque. Cela ne tient pas seulement à ce qu'elle est peu connue; cela tient encore à ce qu'elle a mauvais renom. Qui n'a pas déclamé contre sa méthode, sa passion déréglée pour la logique? Il est constant que le syllogisme remplit un rôle trop considérable dans la démonstration des doctrines qu'on a coutume d'appeler scolastiques. Quand il ne peut se permettre, ce qu'il se permet souvent, d'écarter avec dédain les données de l'expérience et de la raison, il se pose arrogamment devant elles, il les offusque et prétend avoir des droits supérieurs. C'est une prétention qui, certes, est mal fondée. On a donc à bon droit blâmé les excès qui en ont été la suite. Mais, après avoir signalé cette erreur de méthode, la réaction n'a-t-elle pas été trop loin, et n'a-t-elle pas, de son côté, méconnu la part d'influence que doit exercer la logique dans la formation et le développement des systèmes? Écoutons Nisolius. Si, dit-il, la thèse des essences universelles est rejetée, il n'y a plus de logique, puisque toute la logique a cette thèse pour fondement. Et, la logique mise en déroute, que devient la philosophie (1)? C'est une question à laquelle Scaliger n'est pas embarrassé de répondre, et il répond que, pour avoir si violemment dénoncé les abus de la logique, les rhéteurs en ont compromis l'usage, et fait ainsi grand tort aux études

(1) « Si universalia ista (univers. realia) falsa sunt, continuo una cum universalibus cadit pene tota Dialectica, quæ in illis tantum columnis fundata est; et simul cum Dialectica corruit etiam non parva ejus, quæ nunc in usu est, philosophiæ pars. » Nisolius, *De veris principiis*, lib. I, c. VII.

philosophiques. Jean Letourneur a fait la même observation. Il fallait, dit-il, laver l'enfant, et ne pas le jeter à l'eau (1). Ainsi, les bonnes causes doivent être elles-mêmes défendues avec mesure. Est-il bien vrai, d'ailleurs, que l'abus incontestable de l'exercice logique n'ait eu finalement que de fâcheux résultats? Nisolius et Leibniz imputent les écarts de la philosophie scolastique à l'absence d'une langue bien faite. Mais leur langue meilleure, qui l'a formée, si ce n'est cette philosophie qu'ils ont tant décriée. Oui, sans doute, les premiers de nos docteurs qui se servirent des versions arabes-latines, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand lui-même n'expriment pas toujours clairement leurs idées incertaines; souvent on est obligé de rechercher ce qu'ils ont voulu dire; souvent, en substituant le mot grec au mot latin qu'ils ont tiré de leurs versions barbares, on s'aperçoit qu'ils ont entendu ce mot latin autrement qu'il convenait de l'entendre, et qu'ils ont fait parler Aristote comme il n'a pas pensé. On ne le conteste aucunement, la plupart des thèses réalistes ont pour prémisses des termes équivoques, dont le sens douteux offre de trop grands avantages à l'argumentation sophistique. Mais quel fut, à l'encontre, le soin constant des nominalistes? Ce fut d'expliquer ces termes, de leur imposer du moins un sens quelconque, de le faire admettre, et de porter ainsi la lumière où l'on s'effor-

(1) « Deploranda profecto Academiarum non nullarum infelix conditio, quod quidam superioribus annis, dum scholasticorum theologiam extirpare ex hominum animis conati sunt, simul etiam omnem veram philosophandi rationem a scholis publicis et academicis profligarunt, quasi abusus rei tolli non posset nisi ipsa res e medio removeretur, quasi infantem abluere mater nequiret, nisi eumdem in flumen prorsus abjiceret. » J. Versoris, in proœmio *Metaphysicæ*.

çait de maintenir les ténèbres. Tout nominaliste avisé dit habituellement, avant de prendre à partie la thèse de son adversaire : Commençons par définir, nous raisonnerons ensuite ; le syllogisme viendra, mais en son temps. Or c'est le nominalisme qui finalement a vaincu ; c'est donc lui qui l'a faite, cette langue correcte et claire qu'ont parlée Descartes et Leibniz et que nous parlons encore. Il n'a pas, il est vrai, condamné l'emploi du syllogisme ; il s'est contenté de le régler. Mais, en le réglant, il a fait tourner au profit de la langue l'usage de cet instrument sans grâce qui mérite bien d'être appelé un instrument de précision. « Le génie « moderne, dit M. l'abbé Gerbet, s'est préparé lente- « ment dans le gymnase de la scolastique du moyen- « âge. Si cette première éducation lui a communiqué « une disposition à une sorte de rigorisme logique, qui « gêne la jouissance et la liberté des mouvements, il a « contracté aussi, sous cette rude discipline, des habi- « tudes sévères de raison, un tact admirable pour l'or- « donnance et l'économie des idées, une supériorité de « méthode dont les grandes productions des trois « derniers siècles portent particulièrement l'em- « preinte (1). » Il n'y a rien d'exagéré dans cet hommage de reconnaissance, confirmé récemment par deux témoignages non moins authentiques, celui de M. Barthélemy Saint-Hilaire et celui de M. de Rémusat. « La philosophie, dit M. de Rémusat, et toutes les « sciences qui la composent, comme la logique, comme « la métaphysique, n'ont peut-être été traitées en au- « cune langue avec plus de clarté et de justesse que « dans la langue française (2) ; » et ces qualités supé-

(1) *Coup d'œil sur la controverse chrétienne*, p. 65.
(2) De Remusat, *Mém. de l'Acad. des inscript.* t. X, p. 236.

rieures de notre langue philosophique, M. de Rémusat les attribue de plein droit à cette argumentation logique dont il reconnaît, avec tout le monde, que le moyen-âge a trop abusé.

Est-ce là, d'ailleurs, tout ce que nous devons à la scolastique? Nous serions bien ingrats si nous nous contentions de reconnaître qu'elle a formé notre langue ; elle a fait bien plus encore, elle a formé notre esprit. «La scolastique», dit encore un de nos plus judicieux confrères, «est, dans son résultat général, la pre« mière insurrection de l'esprit moderne contre l'auto« rité (1).» A l'ouverture des écoles, l'esprit humain, enchaîné depuis si longtemps à des dogmes immobiles, avait perdu jusqu'à la conscience de lui-même. Vivre, c'est agir, c'est se mouvoir, c'est se transformer ; et l'action, le mouvement, le changement étaient interdits par une sorte de jurisprudence préventive, qui, assimilant toute innovation au crime défini le plus grand des crimes, l'impiété, tenait l'intelligence en complète servitude. Mais voici qu'il arrive d'une plage lointaine quelques penseurs élevés sous une discipline moins oppressive, qui viennent exposer des opinions nouvelles, inconnues. Ce sont des philosophes ; c'est contre les séduisantes amorces de leur périlleuse science que l'Apôtre a prévenu les nations, en disant : « Gardez-vous bien d'aller « tomber dans les embûches de la philosophie ! » Mais ce précepte de l'Apôtre est oublié. On court au-devant des nouveaux docteurs, et on les écoute d'abord sans les comprendre ; puis, quand on les a compris, on prend goût à leurs études. Alors commence l'enseigne-

(1) M. Barth. S. Hilaire, *De la logique d'Aristote*, t. II, p. 194.

ment scolastique, et bientôt la raison, apprenant à connaître ses droits, recherche les titres de l'autorité, les discute, et soupçonne déjà qu'ils sont frauduleux longtemps avant de l'oser dire. On lui oppose des dogmes révélés. Mais, s'il y a vraiment des dogmes révélés, est-ce qu'ils répondent à toutes les questions qu'on peut se faire sur la nature des choses ? Étant mis de côté ce qu'ils prescrivent de croire, Dieu n'a pu défendre d'étudier le reste. Il n'a pu révéler quelques vérités à sa créature et la condamner à ne s'enquérir d'aucune autre. Cet état d'oisive ignorance serait la mort de l'âme, et Dieu lui commande de vivre. Non, ils ne sont pas les représentants de Dieu sur la terre ces tuteurs si jaloux de la tradition qui prétendent interdire le travail de l'âme et le progrès naturel de la science humaine ; ce sont des tyrans dont il faut au plus tôt secouer le joug humiliant. Tel fut le premier cri de la révolte. Jean de Salisbury l'avait entendu lorsqu'il disait déjà des maîtres de son temps : « Leurs langues « sont devenues des torches de guerre (1). » Oui, la guerre était déclarée ; la tradition et la libre pensée allaient commencer des combats, quelquefois suspendus, toujours repris avec ardeur, qui ne devaient, qui ne pouvaient finir que par un divorce. C'est l'histoire de ces combats que nous venons de raconter. Ils ont duré six siècles et l'on a pu remarquer qu'ils ont été particulièrement vifs dans les deux derniers. Il fallait pourtant en finir ; mais l'autorité sentait chaque jour diminuer ses forces, et la raison croître les siennes : ce qui rendait un accord impossible ; les conditions qu'aurait faites la raison auraient été trop dures. L'autorité préféra battre en retraitre. Ayant donc quitté la grande

(1) Johannis Sarisb. *Epistolæ*; epist. 60.

scène, elle alla se confiner dans un étroit domaine, sans autre dessein que d'y porter en paix, sous le cilice du mysticisme, le deuil de ses privilèges à jamais perdus, et la philosophie prit aussitôt possession de tout le territoire qu'elle avait abandonné. Le voilà le principal résultat de la controverse scolastique. Dans les gros livres de nos docteurs, s'il y a beaucoup à prendre, il y a, nous en convenons très-volontiers, beaucoup à laisser. Mais qu'on ne tienne pas le moindre compte de leurs systèmes divers, qu'on ne fasse aucun état de leurs subtiles et ingénieuses découvertes dans le monde des idées ; soit ! encore faut-il reconnaître que ces apprentis philosophes, humbles par devoir et, par défaut d'expérience, téméraires, dont les écrits n'ont plus de lecteurs et n'en méritent plus, nous ont mis sur la voie qu'il nous a suffi de suivre pour conquérir le premier, le plus précieux de nos biens, la liberté !

FIN DU TOME SECOND DE LA SECONDE PARTIE.

TABLE DES MATIÈRES

DE CE VOLUME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES